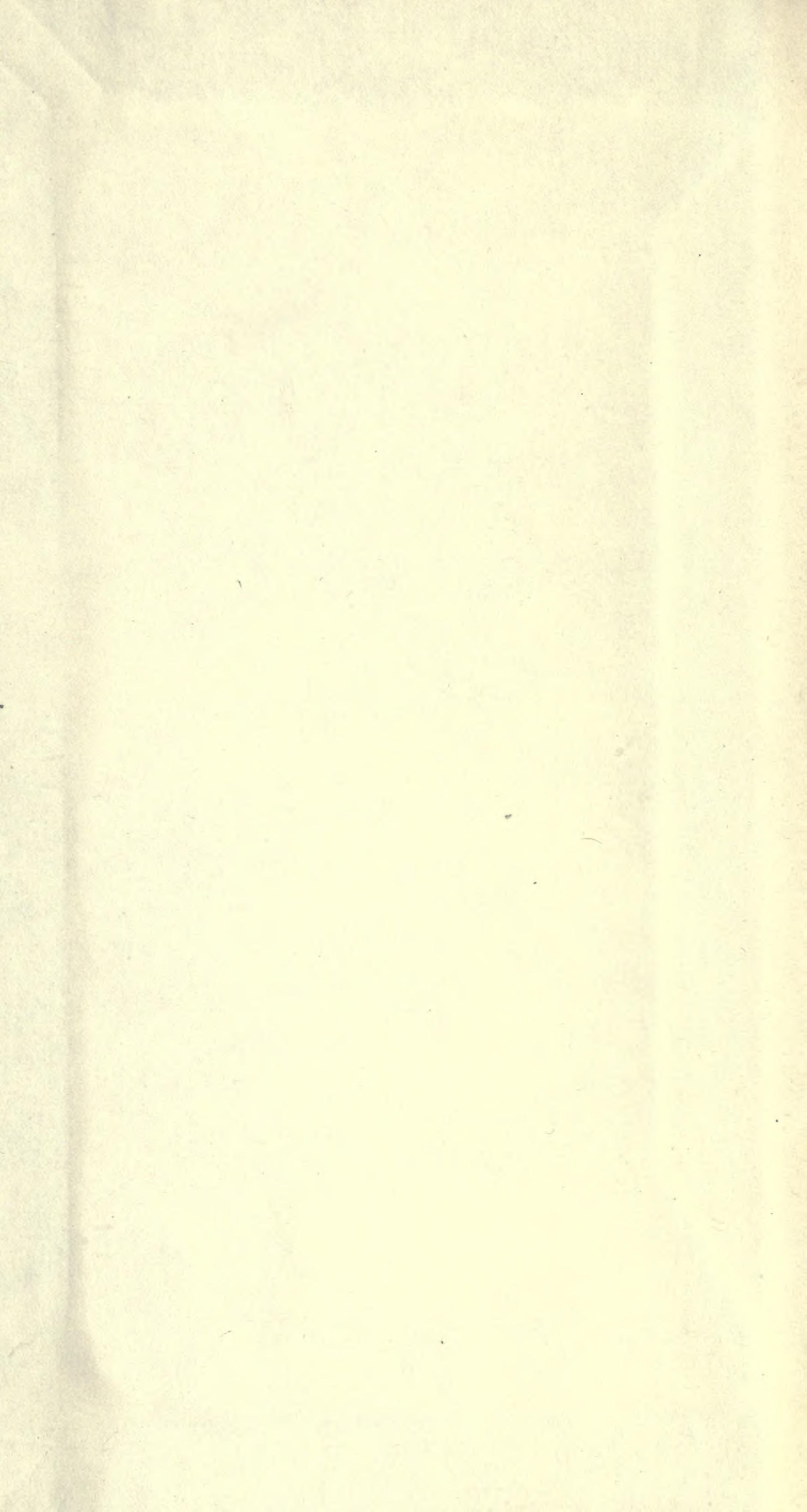
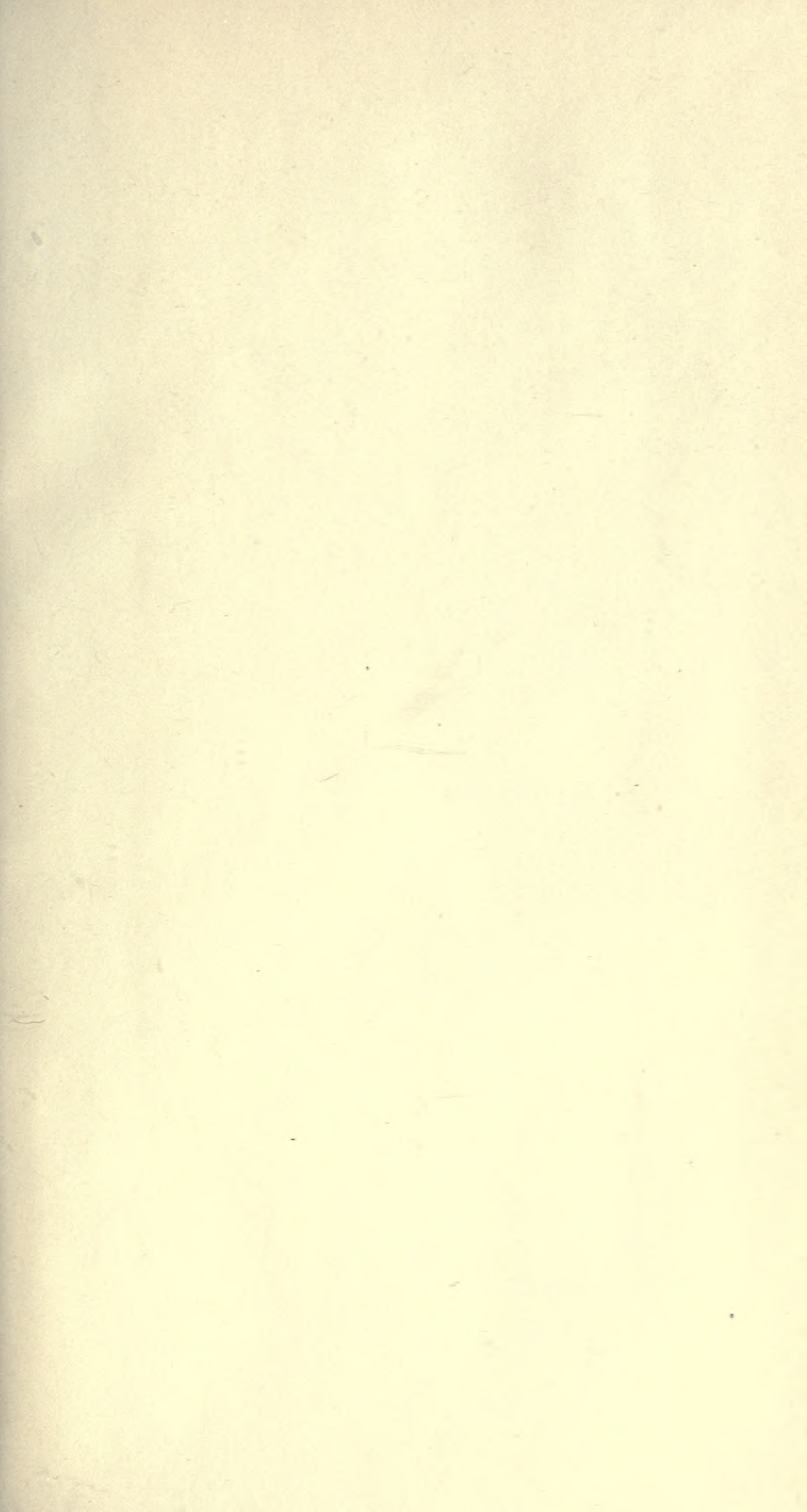
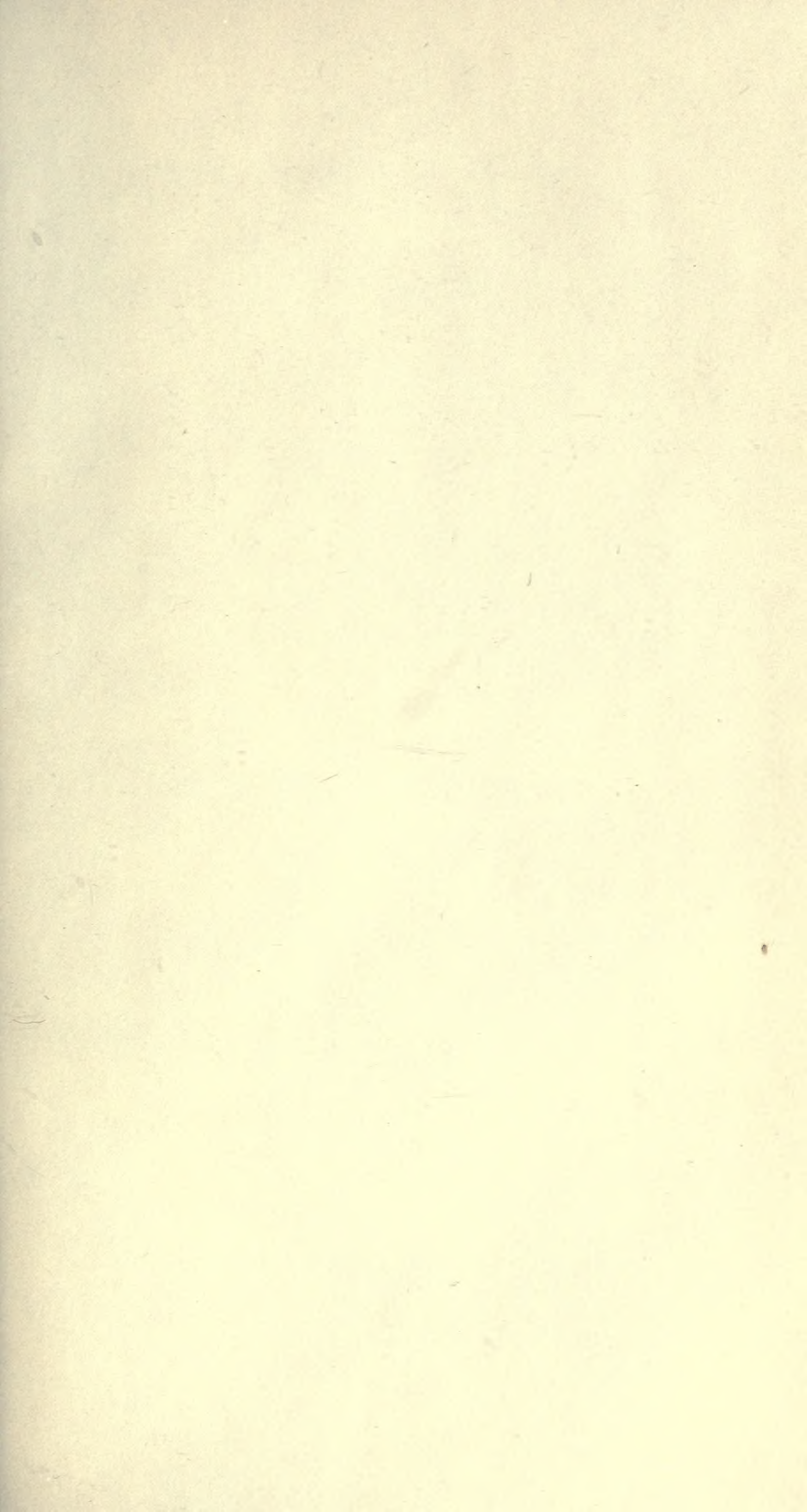












D. Philipp Marheineke's
theologische
Vorlesungen.

Herausgegeben

von

Steph. Matthies und W. Vatke.

Dritter Band.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1848.

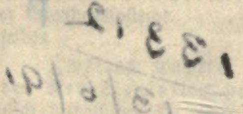
D. Philipp Marheineke's

Christliche Symbolik

oder

comparative Darstellung

des katholischen, lutherischen, reformirten, socinianischen und des Lehrbegriffes der griechischen Kirche; nebst einem Abriß der Lehre und Verfassung der kleineren occidentalischen Religions-Partheien.



Herausgegeben

von

Steph. Matthies und W. Vatke.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1848.

Uebersicht des Inhalts.

Christliche Symbolik.

Einleitung.

Einleitung.

Die Symbolik ist die Wissenschaft von den verschiedenen Bekenntnissen des christlichen Glaubens. Zum Zweck des Begriffs ist nothwendig 1) die Einheit des christlichen Glaubens in der Mannigfaltigkeit seines Bekenntnisses, sodann 2) das Bekenntniß selbst und 3) die Wissenschaft davon oder die Symbolik zu betrachten.

1. Bei der Mannigfaltigkeit des christlichen Bekenntnisses ist von der Einheit der christlichen Religion auszugehen. Diese Einheit wird nicht das Opfer darüber, daß es in der christlichen Kirche zu so mannigfaltigen Darstellungen und Bekenntnissen des christlichen Glaubens gekommen ist, wie dieß das Grundvorurtheil der römischen Kirche ist. Aber sie selbst begnügt sich nur mit der äußeren Einheit; die innere Einheit der christlichen Religion stellt sich demungeachtet auch in ihr in den mannigfaltigsten Formen dar und die äußere Einheit selbst ist da nur eine erzwungene, gewaltsame. Was eine solche innere, tiefe Macht ist, wie die christliche Religion, vermag auch den Widerspruch in sich zu ertragen; an der Mannigfaltigkeit der Bekenntnisse ist sie so wenig zu Grunde gegangen, daß sie ebendarin die Macht ihrer inneren Einheit am stärksten bewährt hat. Sie an sich ist diese widerspruchslose Einheit und die Versöhnung der Welt; die durch Christum gestiftete Gemeinde ist das Reich des Friedens und der Liebe; die absolute Religion, welche die christliche ist, hat auch in allen ihren Lehren diesen Character der Einheit,

und auch die christliche Kirche ist in ihrer Wahrheit nur diese eine, hat den Character der Universalität zu ihrer wesentlichen Bestimmung. So ist zu urtheilen, wenn man auf das Wesen und Wesentliche, auf den Grundgedanken der christlichen Religion hinsieht; anders hingegen ist zu urtheilen in Bezug auf die Erscheinung; in und mit ihr kommt sie auf die Seite der Welt hinüber und breitet in ihr sich aus, und da kann sie eben ihrer wahren Natur nach nicht so die eine seyn, daß sie die Mannigfaltigkeit ganz von sich ausschlösse; es ist vielmehr die Einheit selbst, welche sich in die Mannigfaltigkeit hineinsetzt und sich darin erhält und ausbreitet. Hierin verhält sich der Geist der christlichen Religion ganz analog der Natur, welche die eine und nämliche Lebenskraft durch alle ihre so mannigfaltigen Bildungen verbreitet und sich in der größesten Differenz derselben doch sich selbst gleich erhält. Dieß nun, daß die christliche Religion an sich nur eine ist, wird leicht zugegeben; schwieriger ist, wie die Mannigfaltigkeit des Bekenntnisses darin aufgekommen oder damit zu vereinigen ist, einzusehen. Dieß begreift sich nur aus der Bewegung der christlichen Religion durch das Bewußtseyn, was die wesentliche Bestimmung derselben ist. In dieser Bewegung nimmt der christliche Glaube nothwendig 1) einen individuellen Character an. Der christliche Glaube ist wohl an sich und seinem Wesen und Geist nach der eine und selbige; aber die Stufe des Glaubens, das Maaß, in welchem der einzelne Mensch und das einzelne Volk ihn hat, ist ein verschiedenes; der subjective Glaube zu werden vermag er nicht, ohne noch in irgend einem Grade dem objectiven und absoluten Glaubensinhalt inadäquat zu seyn. Er findet sowohl diesen bestimmten Character des einzelnen Menschen und Volkes bereits vor, als er ihn umbildet, indem er ihn allerdings auf eine höhere Stufe erhebt; aber er löschet die Individualität nicht aus, indem er den Geist Jesu Christi durch alle verbreitet. So nun geht es zu, daß der christliche Glaube in seiner Subjectivität sich überall in den einzelnen Menschen und Völkern eigenthüm=

lich gestaltet: der an sich unbedingte ist da bedingt und läßt sich selbst frei bedingen durch die Stufe der Bildung und Cultur, durch das Leben und die Geschichte eines jeden einzelnen Menschen und Volkes und andere entferntere Aeußerlichkeiten, wie die Form und Verfassung des Staats u. s. w. Subjectiv geworden geht die Religion in alle Ungleichheit und Endlichkeit des Bewußtseyns ein; überall ist das Licht des Bewußtseyns Gottes mehr oder weniger noch getrübt und beschränkt von der Finsterniß des Selbst- und Weltbewußtseyns, und wie diese Mischung eine im Endlichen unendliche und mannigfaltige ist, so giebt es nun der Stufen des Glaubens in jedem einzelnen Menschen und Volk unendlich viele von der ersten, schwächsten Regung an bis zur höchsten Erleuchtung eines Apostels. Man kann daher wohl sagen, daß, so lange überhaupt Menschen im Glauben lebten, und wie sehr sie auch darin mit einander vereinigt waren, doch keiner mit dem andern absolut gleich dachte, sondern selbst in der größesten Uebereinstimmung noch etwas übrig blieb, was den einen trennt von dem andern. Wie die christliche Religion ihre Einheit von ihrem göttlichen Ursprunge her hat, also von ihrem Wesen, so hat sie die Mannigfaltigkeit von ihrer Erscheinung her in der menschlichen Natur, und in diesem Sinne giebt es freilich schon ein Paulinisches, Johanneisches, Petrinisches Christenthum, welche Meinung nur unwahr ist, sofern sie zugleich die Auflösung der inneren Einheit des Geistes bezeichnen soll, welche mit aller Individualität wohl bestehen kann. Der Unterschied in der verschiedenen Auffassung und Gestaltung des christlichen Glaubens stellt sich am stärksten heraus in dem Unterschiede der Nationen, und aus dem verschiedenen Character der nördlichen und südlichen, wie schon der Völker germanischer Herkunft im nördlichen Europa von den südlichen, ist begreiflich genug, wie sie dadurch in ein ungleiches Verhältniß zur christlichen Kirche gekommen sind. Indeß das Christenthum in Europa wie die Sonne über alle Völker aufgeht,

und das gemeinsame Band aller ist, welches auch den grimmigsten Feind der Menschheit, den Völkerhaß bezwingt, läßt es in jedem zugleich sich zu einer eigenthümlichen Gestalt herab und geht in alle Bedingtheit und Endlichkeit ein. — 2) Die Mannigfaltigkeit christlicher Confessionen, die Verschiedenheit kirchlicher Bekenntnisse hat ferner ihren Grund in der verschiedenen Auslegung der heiligen Schrift. Diese ist an sich des allerverschiedensten Verständnisses fähig. Sie hat als geschriebener Buchstabe den Geist außer sich, und jener kann nur durch diesen erweckt und lebendig gemacht werden. Zum Verständniß ihres geschichtlichen und grammatischen, localen und temporellen Inhaltes ist erforderlich Kenntniß der Geschichte und Zeit, wie Sprachkenntniß und Kritik. Zu diesem Verständniß reicht der menschliche Geist aus. Zur Erkenntniß ihres göttlichen Inhaltes oder des eigentlichen Glaubensinhaltes hingegen reicht das Selbst- und Weltbewußtseyn nicht aus, dazu ist erforderlich das Bewußtseyn Gottes; nur durch die Identität des Princips, aus welchem der heilige Inhalt der Bibel ist, kann sie wahrhaft verstanden werden. Wäre daher derselbige Geist, aus welchem der heilige Inhalt der Bibel stammt, nicht in der Kirche beständig vorhanden und thätig, so würde die Bibel in diesem Theil ihres Inhaltes ohne Verstand und Verständniß seyn. Er also in der Gemeinde der Gläubigen lebendig und wirksam, ist die wahrhaftige und authentische Auslegung derselben. In ihr aber ist er in keinem einzelnen Menschen, in keiner Zeit absoluterweise Ausleger der Schrift, er ist in jedem Menschen, Volk oder Zeitpunct bedingt durch dessen Endlichkeit; sondern nur in der Gesammtheit ist er absolut, und keine einzelne Kirche, weder die römische, noch eine andere, mag sich mit Recht der Unfehlbarkeit rühmen in der Auslegung der Schrift: nur in der Totalität aller spricht der göttliche Geist die Wahrheit aus; an dieser nehmen sie alle mehr oder weniger Theil. Mehr oder weniger aber nur daran Theil nehmend, stehen sie alle in ungleichem Verhältniß zu ihm, und dieß ist eben der Grund ihrer mannig-

faltigen Auslegung der Schrift und ihres Widerspruchs unter einander und der daran sich knüpfenden Mannigfaltigkeit ihres kirchlichen Bekenntnisses und Lebens. Es kann daher nicht anders seyn, als daß der Sinn, die Bedeutung, in welchem eine bestimmte Kirche den Glaubensinhalt der Schrift nimmt und versteht, ein ungleicher und mannigfaltiger ist, da diesen Sinn, diese Bedeutung zu erforschen von so mancherlei Bedingungen abhängt, und die Hermeneutik, zwar in der Abstraction eine allgemeine- und gleiche, im Concreten aber oder in der Auslegung selbst eine besondere und ungleiche ist. Es entwickelt sich daraus ein ungleiches Bekenntniß und ein danach constituirtes ungleiches kirchliches Daseyn. — 3) Beides endlich zusammen, die Verschiedenheit in der Individualität einzelner Menschen und Völker und die Verschiedenheit in der Auslegung der Bibel zeigt sich als Widerspruch, als Streit. Die große Aufgabe, welche die christliche Kirche zu allen Zeiten zu lösen hatte, ist die Nothwendigkeit und Einheit im wahren Glauben zugleich mit der Freiheit und Mannigfaltigkeit in demselben zu vereinigen, und die Weise, wie sie diese Aufgabe gelöset hat, ist eben ihre Geschichte. Geschichtlich nun stellt sich das Verhältniß der römisch-katholischen und protestantischen Kirche zu einander so dar, daß in jener überwiegend die Einheit des Glaubens, in dieser mehr die Freiheit und Mannigfaltigkeit des Glaubens herrscht, und die Geschichte beider ist die dialectische Bewegung dieses Gegensatzes. In dieser nothwendigen Bewegung haben alle Streitigkeiten über den Glauben ihren Grund. Es ist aber die eigene innere Bewegung der Sache und Wahrheit selbst nach der einen und anderen Seite, welche nothwendig die Glaubensstreitigkeiten erzeugt. Es ist nicht nöthig und recht, den Grund so vieler Streitigkeiten über Glauben und Lehre, deren Schauplatz die Kirche ist, lediglich und allein in menschlichen Leidenschaften und gehässigen, blos persönlichen, unreinen Antrieben zu suchen, wie unleugbar auch diese nur allzubald und von allen Seiten sich eingemischt haben; es ist einseitig und beschränkt, die Liebe und Anhänglich-

keit an den bestimmten Glauben und dessen Bekenntniß nur aus Haß und Rachsucht, Ehrgeiz und Herrschsucht abzuleiten. Das heiligste und reinste Interesse an der erkannten Wahrheit, die tiefste, wohlbegründete Ueberzeugung kann sich oft nicht anders rechtfertigen und behaupten, als mittelst des Streites: von dieser Seite hat alles Dogmatische das Polemische an ihm selbst, und es hat daher der wahre Glaube selbst sich nirgends stärker bewährt, als unter diesen Anfechtungen und Streitigkeiten, in der Behauptung und Vertheidigung der Wahrheit. Erst unter diesen Streitigkeiten ist auch das Dogma völlig durchgearbeitet worden und von allen Seiten zur Erkenntniß gekommen, und statt zu klagen, daß über solche Lehren, wie die von der Dreieinigkeit, vom Abendmahl, Jahrhunderte hindurch gestritten worden, muß es vielmehr heißen: Gottlob, daß so viel gestritten worden. Den Unterschied macht allein das Mittel, dessen man sich im Streite bedient, ob man mit dem Worte Gottes und dem Schwerte der Wahrheit streitet, oder mit irdischen Leidenschaften, Feuer und Schwert, mit dem reinen, klaren Begriff der göttlichen Wahrheit oder nur mit blinder, eigensüchtiger Verketzerung aller Andersdenkenden. Derselbige, welcher sprach: meinen Frieden gebe ich euch, sagt doch auch: ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Hiemit dachte er daran, wie die Religion des Friedens sich in der menschlichen Natur darstellen würde, und desto mehr, je mehr sie von ihr durchdrungen seyn würde. Es ist allerdings immer das Menschliche nur, welches trennet und streitet, und nicht das Göttliche, dieses vereiniget und versöhnt vielmehr die Streitenden und Getrennten und hat in sich den ewigen Frieden; dieses treibt sie auch nothwendig an, Andern die nämliche Freiheit der Ueberzeugung und des Bekenntnisses, der man sich selbst erfreut, zuzugestehen: daher, wo dieses wirksam ist, Duldsamkeit und Anerkennung fremder Denkart möglich und herrschend, und aller Streit möglichst vermieden und höchstens auf die Vertheidigung beschränkt wird. Wo aber die menschliche Form nicht ist ohne den göttlichen In-

halt, da begnügt man sich auch nicht mit der leeren Form der Sicherheit subjectiver Ueberzeugung und des Bestehens der verschiedensten Meinungen neben einander mit gleichem Recht, sondern man geht auch mit göttlichem Recht auf die Verbreitung und Herrschaft der erkannten Wahrheit aus, welches ohne die Bestreitung und Verwerfung vorhandener Irrthümer nicht möglich ist. Dieß Band, womit die erkannte Wahrheit die Gemüther an sich knüpft, macht sie des anhaltendsten Kampfes wie der höchsten Aufopferungen in demselben fähig, und hieraus erklärt sich auch, wie und warum selbst auf dem gemeinsamen Grunde des Glaubens der Streit oft desto heftiger und wilder entbrannte, je mehr den Streitenden selbst noch mit einander gemeinsam war, und daß die halbe Rechtgläubigkeit gemeiniglich weit schwerer verziehen wird, als der Mangel aller. Der Streit somit für die Lehren der Religion hat den Grund seiner Nothwendigkeit in ihr, der Religion selbst, sofern sie subjectiv geworden: denn da ist sie a) der Unterschied der Wahrheit und des Irrthums. Indem die Religion sich als Wahrheit ankündigt, ist ihr Gegentheil, die Unwahrheit, vorausgesetzt; sie in ihrer Positivität hat ihre Negativität an ihr selbst, und nur, indem sie diese ganz vollständig in allen ihren Momenten sich gegenüber weiß, kann sie als Wahrheit sich selbst vollbringen. Die Unwahrheit und der Irrthum ist selbst nichts anderes als die ursprüngliche, nur verfälschte, verdrehte, entstellte Wahrheit, ohne dieß innere Verhältniß zur Wahrheit wären sie gar nichts. Nur der kräftige Irrthum ist gefährlich und ebendeshalb der Bekämpfung werth; aber kräftig ist der Irrthum nur durch den Rest oder Bruchtheil der allgemeinen Wahrheit, den er als usurpirt und abstract noch festhält; ist dieser ihm entrissen, so ist er entgeistet und entkräftet, und das ist die Bewegung der Wahrheit im Streit mit dem Irrthum. Nur der Glaube ist nicht nur der wahre, sondern weiß sich auch als den wahren, der sich im ganz bestimmten Unterschiede vom Unglauben und Aberglauben weiß; dieses Wissen aber liegt über den Glauben als solchen hinaus, doch so

nur, daß es desselben höhere Stufe selber ist oder der sich selbst in seiner Wahrheit wissende Glaube: so wird die Religion zur Theologie, und ihr Geschäft ist es daher auch vorzüglich, den Streit zu führen für die Wahrheit des Glaubens mittelst des bestimmten Selbstbewußtseyns des Geistes. Man kann den wahren Glauben wohl in seiner Substanz und Unmittelbarkeit haben für seine Person als Glaubender; aber ihn mittheilen an Andere, ihn lehren, vertheidigen kann man nicht, ohne es auch zum Wissen im Glauben gebracht zu haben, dazu gehört das Bewußtseyn seiner Negativität und Unterscheidung vom Unglauben und Aberglauben. Mit dem Uebergange der subjectiven Religion in die Theologie, oder des Glaubens in das Wissen, ist daher nothwendig der Widerspruch, der Streit gesetzt; die Vermittelung jenes Uebergangs vom Glauben zum Wissen aber ist der Zweifel, der wohlthätige Stachel, der den subjectiven Glauben ohne Unterlaß in das Wissen treibt und von welchem er sich nur in diesem befreit. Derselbige Unterschied nun, der schon in der subjectiven Religion beginnt als der der Wahrheit von der Unwahrheit oder dem Irrthum, ist auf dem Gebiete der objectiven Religion oder der Kirche b) der der rechten und unrechten Lehre, der Orthodoxie und Heterodoxie. Jene ist die Uebereinstimmung des subjectiven Glaubens mit dem objectiven, als in welchem jener selbst seine Wahrheit hat; die Heterodoxie ist die Ausscheidung des subjectiven Glaubens aus dem objectiven oder die eigene Excommunication. Auch die Heterodoxie nun ist in und mit der Orthodoxie gesetzt, wie diese durch jene, die eine ist nicht ohne die andere: geschichtlich haben sie beide die gleiche Nothwendigkeit und Berechtigung: der Unterschied ist aber auch dogmatisch vorhanden. Die Objectivität des Glaubens ist die der Lehre, ist der kirchliche Lehrbegriff, wie er im Glaubensbekenntniß ausgesprochen ist: dieser aber hat seine Bedeutung nur in der Einheit der Kirche und des Staats; daher denn auch zu allen Zeiten die Bewegung des Streites eben so lebhaft auf der einen als auf der anderen Seite geführt und

der Staat in die Lehrstreitigkeiten mit hineingezogen wurde. Wo nun die Einheit der Kirche und des Staates noch lebendig und kräftig, das Volk noch gesund und in seinem Glauben lebendig ist, hält man es auch für eine Ehre und Pflicht rechtgläubig zu seyn, sowie hingegen, wo das Bewußtseyn der kirchlichen Gemeinschaft und der Einheit eines Volkes mit seinem Glauben abnimmt oder verschwindet, die Heterodoxie für erlaubt, ja gleichgültig gehalten wird. Sie ist da nur der reine Widerschein dessen, was an sich bereits geschehen, Ausdruck und Zeugniß der inneren Auflösung der Einheit von Staat und Kirche und somit der Auflösung von Volk und Glauben selbst. Daß aber Heterodoxie in einer Kirche im Staat oder in einem Staat in der Kirche um sich greift und nicht blos isolirt bleibt, sondern auch zum Separatismus und zur Sectirerei fortschreitet, daran ist nach dem Zeugniß der Geschichte meist überall die herrschende Rechtgläubigkeit selber Schuld. Diese kann nämlich auch einerseits eine glaubenslose und andererseits eine geistlose seyn. Die glaubenslose Orthodoxie ist die Heuchelei, welche bei innerer Abkehrung vom öffentlichen Glauben äußerliche Uebereinstimmung mit demselben lügt und die Oeffentlichkeit und Objectivität des Glaubens oder die Kirchenlehre nur als ein Mittel zu selbstsüchtigen Zwecken, als einen Vorwand und Deckmantel des inneren Unglaubens gebraucht und im scheinbaren Dienst der Kirche und des Staates stehend beide nur untergräbt. Die geistlose andererseits ist jene nur am überlieferten Buchstaben hängende, aller philosophischen Untersuchung und Prüfung, besonders aber dem Wissen im Glauben abgeneigte Orthodoxie, welche mit fleischlicher Sicherheit und Trägheit auf dem ererbten Besitze ausruht. Es gehört dahin besonders der Mysticismus und Pietismus, welcher eine constante Opposition gegen Denken und Wissen behauptet und lehrt, daß die Wahrheiten der Offenbarung von der Vernunft und Wissenschaft sich nicht rechtfertigen lassen. Diese Verachtung der Religion, welche die rechte Werthschätzung derselben zu seyn sich einbildet, macht nun, daß alle Vernünfti-

gen von einer solchen Orthodoxie sich wegwenden, und so stellt sich das Denken auf die Seite der Nichtorthodoxen, wie es im Mittelalter, wo es durch die Kirche so sehr beschränkt wurde, sich auf die Seite des Staates und einzelner Secten stellte. Wenn die Lehre einer Kirche in ein trockenes oder saftiges Wiederkäuen des Buchstabens der Bibel oder Symbole übergegangen, der Gottesdienst zu einem todten Mechanismus und leeren Gebrauch geworden, dann zieht der tiefere Nahrung Suchende sich aus der öffentlichen Gemeinschaft zurück, die Gleichgesinnten schließen sich an einander an, es bilden sich Conventikel und Secten und die Kirche im Staat verfällt. Gegen solche schlechte Denkarten in der Orthodoxie ist dann das Daseyn der Heterodoxie eine wahre Wohlthat, indem sie die träge Ruhe der Gedankenlosigkeit verscheucht und das Element des Wissens im Glauben wieder geltend macht. — c) Der Streit endlich zwischen der Wahrheit und Unwahrheit im subjectiven Glauben und zwischen Orthodoxie und Heterodoxie im objectiven Glauben findet sein Ziel und seine Beruhigung allein im begreifenden Wissen. Es ist die reine und freie, ruhige und beruhigende Bewegung des Denkens in der absoluten Idee, welche die Versöhnung aller jener Gegensätze ist, wie sie in dem nur vorstellenden und abstracten Denken unvermeidlich und nothwendig sind. Es ist die Natur dieser beiden Denkarten selbst, der Vorstellung und der Abstraction, daß sie den Gegensatz erzeugen und formiren: denn ihr Princip ist der endliche Verstand: das endliche Erkennen ist das Reich der Gegensätze; darüber kommt es nicht hinaus, und die dialectische Vermittelung und Ausgleichung, wie sie der endliche Verstand unternimmt, erreicht auch nur dieß, daß er beide Seiten des Gegensatzes gleichgültig gegen einander macht, somit den Gegensatz unaufgelöst, die Wahrheit in suspenso hält. In der Vorstellung und Abstraction ist daher kein Streit beendigt, und selbst der Friede, der geschlossen ist, ist nur ein solcher, der nicht befriedigt. Auch die Idee nun nimmt, wenn ihre Vermittelung durch den Be-

griff beginnt, ihren Weg durch die Vorstellung und Abstraction, und die Vernunft hat beide in ihr selbst, als wesentliche Momente, aber ihr Unterschied von beiden ist, daß sie in dieser Bewegung sich nicht fixirt weder in der Abstraction, noch weniger in der Vorstellung, sondern über beide hinübergreifend das begreifende Wissen ist. Als dieses die Identität und Unmittelbarkeit, von der ausgegangen ist, und die Differenz oder Vermittelung, zu welcher fortgeschritten wird, in eins zusammenfassend, ist es das speculative Wissen. Es ist nicht mehr ein Wissen blos des an sich Wahren, wie es in seiner Unmittelbarkeit und Gegebenheit bleibt, noch auch das Wissen des für sich Wahren oder subjectives Wissen, sondern das Wissen des an und für sich Wahren, des Absolutwahren, und so erst über allen endlichen Gegensatz rein hinaus.

2. Das Bekenntniß. Wesentliche Momente desselben sind:

a) es hat zu seinem Gegenstande den gegebenen Glauben; er ist hier als Inhalt alles Glaubens und Bekenntnisses bestimmt; diesen hat die christliche Religion von ihrer Stiftung und Ueberlieferung her. Mit keinem Bekenntniß ist es darauf abgesehen, den christlichen Glauben selbst erst zu stiften, sondern den gestifteten und bestimmten Glauben, dieser seiner Stiftung und Bestimmtheit gemäß in der schriftlichen Ueberlieferung enthalten, in sich aufzunehmen und auszusprechen; dazu aber gehört

b) daß der an sich seinem Inhalt nach vorhandene und gegebene Glaube auch zum Gegenstande des Bewußtseyns und der Erkenntniß geworden sey; so wird der absolute Glaubensinhalt der subjective und hat dieser seine Wahrheit in der Uebereinstimmung mit jenem gegebenen Inhalt. Diesen Weg durch das Bewußtseyn muß der Glaube nothwendig erst zurückgelegt haben, wenn es mit ihm zum Bekenntniß kommen soll. Daher ist ganz falsch die Meinung Vieler, daß z. B. für die protestantische Kirche die Bibel füglich die Stelle eines Glaubensbekenntnisses vertreten könne oder jedes Symbol ersetzen

müsse. Denn sagt die Bibel auch, wie wir von ihr und ihrem christlichen Glaubensinhalt denken, wie wir sie verstehen und auslegen? Gerade das aber ist der Inhalt des Symbols; es erklärt, wie und in welchem bestimmten Sinn die Wahrheiten des Glaubens, in der Schrift enthalten, von der Gemeinde verstanden werden, was in der Schrift und wie und warum ihr dieser Inhalt der Schrift Wahrheit sey: die Bibel an sich kann kein Glaubensbekenntniß seyn. Dieses nämlich ist

c) nichts anderes als die bestimmte Form, welche der an sich seyende und in der Schrift enthaltene christliche Glaube, durch das Bewußtseyn und die Erkenntniß zur Ueberzeugung einer Gemeinschaft geworden, in dieser seiner Bewegung angenommen hat. Wo man den Glauben hat und ihn als Wahrheit erkannt hat, da hat man auch das Bedürfniß, nicht nur ihn zu bekennen, sondern auch sich zu ihm zu bekennen und diese Identität seines Glaubens und seines Bewußtseyns förmlich und bestimmt zu declariren. So fällt das Glaubensbekenntniß zusammen mit der Constitution der Gemeinde selbst und es spiegelt sich fortwährend das innerste Leben und Glauben einer Gemeinde ab in ihrem Glaubensbekenntniß; es ist, wie die erste, reife Frucht ihres Daseyns, so auch das Princip ihres fortwährenden Daseyns oder ihrer Erhaltung. Ihr ist nicht genug, den christlichen Glauben zu haben und ihn zu erkennen, sie muß ihn auch bekennen, d. h. erklären, wie ihr tiefstes Bewußtseyn in und mit demselben verwickelt und verflochten sey. Es entsteht somit aus den Beiträgen des Glaubens Aller, und concentrirt, was in der Gemeinde an Glauben und Erkenntniß verbreitet ist, wie in einem Brenn- und Mittelpunct; hierauf ist oft in Beziehung gesetzt worden die allgemeine Etymologie des Wortes *σύμβολον, ἀπὸ τοῦ συμβάλλειν*, a conferendo, es wäre also, was die Lateiner collatio nennen, id, quod plures in unum conferunt. Allein in dieser Ableitung hat man offenbar symbolum und symbolam verwechselt, wahrscheinlich verleitet durch die alte Sage, daß nämlich das sogenannte Symbolum apostolicum

entstanden sey, quia nempe ad epulum hoc spirituale Apostoli singuli contulerunt bolum; hier ist dann gar symbolum zusammengesetzt aus *σύν*, simul, und bolus, der Bissen; die Alten aber nannten eine coena collatitia nicht symbolum, sondern symbolam, *συμβολήν*. Will man bei der Ableitung des Wortes auf die nicht christlichen Vorstellungen zurückgehen, so hat das Symbolum vielmehr seinen Namen aus der Aehnlichkeit mit einem Wahrzeichen, mit der Fahne, Parole oder eidlichen Bekräftigung der Soldaten, wodurch diese nicht nur mit einander vereinigt, sondern auch von Andern, die nicht zu ihnen gehören, unterschieden sind. Diese vorhandene weltliche Vorstellung wurde schon im zweiten Jahrhundert geistlich gedeutet, und so weiset denn das Symbolum hin auf die militia Christi, in die man durch das Glaubensbekenntniß eingereihet wird. Das Symbolum, als öffentliches Glaubensbekenntniß der Kirche, hat in seinem Begriff folgende nähere Bestimmungen. Es ist

1) als Glaubensform nicht die Glaubensart selbst. Dieß ist der Unterschied der Confession von der Religion. Das Glaubensbekenntniß ist als solches nicht eine besondere Religion, sondern nur eine bestimmte Weise, sich zu derselben zu bekennen. Unter den Glaubensformen ist der Unterschied immer nur relativ; sie beziehen sich alle auf die eine und selbige Religion. Unter den Religionen ist der Unterschied absolut. Nicht blos der Form nach, sondern auch der Art nach und wesentlich verschieden ist vom Christenthum der Muhamedanismus oder Islam; er leugnet die Grundlehre des Christenthums, denn er erklärt Christum nur für einen Propheten, und so ist auch der Judaismus eine andere Religion oder Glaubensart als das Christenthum, da er auch nach Christi Zeit noch auf der Verwerfung des gekommenen Messias besteht. Nur im äußersten Misverständniß können diese vom Christenthum verschiedenen Religionen nur als besondere Glaubensformen oder Confessionen angesehen werden, wie die Juden in manchen deutschen Ländern die von der mosaischen Confession heißen, gleich als wäre das Judenthum nur eine an=

dere Weise, sich zum Christenthum zu bekennen. Das Glaubensbekenntniß ist aber auch

2) nichts Subjectives oder nur Ausdruck des Privatglaubens. Es entsteht vielmehr nur auf dem Gebiet der Kirche oder des gemeinsamen Lebens im Glauben, und ebendamit steht es höher, als aller subjective Glaube; es ist vielmehr die Wahrheit des subjectiven oder Privatglaubens. Was einer in der Religion für sich allein hat, das ist nur eine Meinung und nach Gelegenheit ein Wahn; Meinung und Wahn sind das ganz Subjective und Aparte; hingegen was einer in seinem Glauben gemein hat mit Andern, mit der Gemeinschaft aller Vernünftigdenkenden, das ist das Wahre. So ist das Objective die Wahrheit des Subjectiven. Sowie daher der wahre christliche Glaube gestiftet ward, stellte er sich auch in der Gemeinde dar, deren erster Stamm die Apostel waren; was jeder von ihnen in seinen Vorstellungen des christlichen Glaubens Besonderes und Apartes haben mochte, ist nicht der wahre, christliche Glaube, sondern dieser ist das, in dessen Bekenntniß sie eins sind. Wenn man, wie Semler wollte, das Christenthum lediglich als eine Privatsache ansehen sollte, so wäre die Stiftung der Kirche eigentlich die Auflösung derselben gewesen, und schwer zu begreifen wäre es, wie es, als dieser Privatglaube, über die Grenzen von Judäa hätte hinausgehen mögen. Das Symbolum enthält demnach nicht sowohl den subjectiven, als vielmehr den objectiven Glauben, in welchem der subjective erst seine wahre Bedeutung hat. Privatsymbole giebt es nicht; sie würden dem Begriff des Symbolums widersprechen und aller Wahrheit entbehren; ein von Zwingli in seinem eigenen Namen auf dem Reichstage zu Augsburg übergebenes Bekenntniß wurde daher unbeachtet und zur Seite gelegt. Sondern seiner wesentlichen Bestimmung nach ist das Symbolum

3) der öffentliche oder kirchliche Lehrbegriff. In dieser seiner Bestimmung hat es eben so sehr den Unterschied von der absoluten Religion an sich, welche in ihrer Stiftung und

Ueberlieferung die christliche ist; das Symbolum ist nicht die heilige Schrift oder die Stiftungsurkunde der christlichen Religion, als es auch den Unterschied an ihm hat von dem blos subjectiven Glauben und Lehren; das Symbolum ist mehr als nur Ausdruck des Glaubens in seiner Particularität und Subjectivität. Es ist vielmehr seinem Inhalt nach der öffentliche Lehrbegriff einer Gemeinde, seiner Form nach der Inbegriff des gemeinsamen Glaubens und Lehrens. So ist es die Confession oder die bestimmte Erklärung, wie die Gemeinde an die Wahrheiten des Christenthums glaubt und sie gelehrt wissen will, und als diese Erklärung ist die confessio fidei et doctrinae mit der Gemeinde so ganz eins, wie diese mit ihr, daß sie selber danach als bestimmte Confession bezeichnet wird, wie z. B. die protestantische, die römisch-katholische. Die Bedeutung des Symbolums aber in der Kirche zeigt sich näher noch in folgenden, wesentlichen Momenten. Es ist seiner Natur und Abzweckung nach

α) vereinigend. Es ist an ihm selbst der Ausdruck der widerspruchslosen Einheit und hält alle mit ihm Uebereinstimmenden in dieser Einheit fest und vereiniget sie immer mehr mit sich. So ist es der Mittelpunct, das Centrum der Kirche, das dogmatische Lebensprincip, und nicht eher hat die Bildung derselben einen sicheren und festen Ruhepunct gewonnen, als bis sie dieß Werk vollbracht, das Symbolum aus sich hervorgebracht hat. Ohne Symbol keine Kirche. Für die protestantische Kirche hat das Glaubensbekenntniß aber noch eine ganz besondere Wichtigkeit. Sie hat in den verschiedenen Ländern ihres Glaubens keinen andern Einheitspunct, kein anderes Band der Gemeinschaft, als die Einheit des Glaubens und Bekenntnisses. Die christliche Liebe ist nicht ein blos kirchliches, sondern ein allgemein-menschliches Band; sie hat kein sichtbares Oberhaupt, keine in allen Ländern gemeinsame Kirchenverfassung und Regierung, keine Gleichheit des Cultus und der Liturgie; dieß alles läßt sie frei nach Landes Rechten, Sitten und Bedürfnissen, nur allein die geistige Uebereinstimmung im Glauben und in der Lehre

erklärt sie zur Einheit der Kirche nothwendig, und diese ist in dem Symbolum enthalten. Nur auf dem Grund ihres Glaubensbekenntnisses ist das Verhältniß der Kirche zum Staat festgestellt; wer ihr dieß Fundament untergräbt, macht sie rechtlos im Staat. Dieses aber ist nicht nur die im Symbol erscheinende äußere Einheit, sondern mächtiger noch ist es als Band der inneren Einheit aller Glaubensgenossen; an dieser Seite hängt es mit der ganzen geschichtlichen Bildung der Kirche zusammen, und wie es aus ihr naturgemäß und nothwendig hervorgeht, so wirkt es nun auch vereinigend und zusammenhaltend auf alle zurück. Hiemit aber hat es zugleich auch einen Gegensatz in sich, und ist ebendarin, daß es vereinigend ist,

β) auch unterscheidend und trennend, ja in eben dem Maaß, als es das erstere ist, wird und muß es auch das andere seyn: denn der Glaube ist in dem Bekenntniß ein bestimmter, und in dieser Bestimmtheit, Negation auch seinen Gegensatz an ihm habend, das Gegentheil seiner selbst eben so bestimmt von sich ausschließend. Hiemit geht das Glaubensbekenntniß nothwendig in alle Unterschiede und Gegensätze ein; seine Positivität ist vollendet nur so, daß sie die Negativität an ihr hat. Mit dem Anfang der Kirche in ihrem Glaubensbekenntniß ist daher der Widerspruch unvermeidlich gesetzt; die Wahrheit hat das Bewußtseyn des ihr gegenüberstehenden Irrthums an ihr selbst, und das ist der Grund, warum der Apostel in Beziehung schon auf die erste Christengemeinschaft sagte: es müssen ja Secten seyn. Es besteht daher jedes Glaubensbekenntniß aus Thesis und Antithesis, und selbst wo es die letztere nicht bestimmt ausspricht, ist sie dennoch vorhanden. In beidem aber, in seiner Thesis, welche die bestimmte und positive und darin vereinigende Lehre der Kirche ist, und in seiner Antithesis, worin es ausschließend und unterscheidend ist, hat das Symbol als Glaubensform nun auch

γ) die Bedeutung der Glaubensnorm. Es ist norma fidei. Darin ist enthalten, daß es ein äußeres Princip ist und

seine bestimmte Beziehung hat auf den kirchlichen Zweck. Es steht darin der heiligen Schrift gleich, daß es nicht kann Princip des Glaubens seyn; das Princip ist seinem Begriff nach ein Inneres, das Denken, der Geist, in Beziehung auf den christlichen Glauben der göttliche Geist in der Einheit mit dem menschlichen. Er ist es, nach der Lehre der Schrift selbst, welcher die ewigen Ideen und Wahrheiten der Religion in den Gemüthern hervorruft und zur Kraft und Lebendigkeit bringt, und so das subjective Glauben erzeugt. Dieses subjective Glauben hat aber Wahrheit nur in der Uebereinstimmung mit dem objectiven; in seiner Objectivität aber ist der Glaube vorhanden in der Schrift und Kirche, und der Glaubensinhalt oder die Glaubenslehre beider stellt sich hiemit als das jenem inneren Princip entsprechende Aeußere und somit als Regel des Glaubens dar, welchem auch der innerlich und subjectiv entstandene Glaube entsprechen, mit welchem er übereinstimmen muß, soll er nicht aller Wahrheit entbehren.

3. Die Symbolik. Sie ist ihrem Begriffe gemäß

a) das Wissen vom Dogma der verschiedenen Kirchen in ihren Glaubensbekenntnissen und ebendamit Entwickelung ihres öffentlichen Lehrbegriffes. Im 16. Jahrh. geschah, daß die bis dahin festgehaltene äußerliche Einheit der Kirche im Abendlande sich auflösete und in mehrere Confessionen zerfiel. Wenn eine Kirche so von der andern sich trennte und sich selbständig constituirte, so that sie das nicht auf dem Grund blos gefaßter Vorurtheile oder besonderer Meinungen, sondern ihr Lehrbegriff war dogmatisch, d. h. er gehörte von irgend einer Seite der Wahrheit an. Um diese nun zu erkennen, genügt in der Wissenschaft nicht eine äußerliche, nur historische Auffassung, sondern es ist sich nothwendig in den Mittelpunct des Systems zu stellen und von da aus allein zu beurtheilen, was wesentlich zu demselben gehört oder nicht. Es sind somit die dogmatischen Principien einer jeden Confession in ihren Sym-

bolen zunächst zu erforschen, als worin auch alle Eigenthümlichkeiten der Verfassung, des Cultus u. s. w. ihren Grund haben. Als dieses Wissen vom Dogma aber ist das Wissen in der Symbolik kein historisches nur, sondern zugleich dogmatisches: sie muß wenigstens wissen, daß etwas ein Dogma und somit verschieden sey von einer bloßen Meinung oder vom Wahn, und also auch das Verhältniß wissen, in welchem die verschiedenen Lehren einer Kirche zur christlichen Wahrheit an sich stehen. Die Symbolik ist kirchliche Dogmatik seit der Reformation, nur nicht mehr, wie früher, Einer Kirche, sondern verschiedener, und in diesem ihrem Moment ist sie

b) historisch, nicht blos wie in früheren Zeiten nur dem Inhalt nach, sondern auch in ihrer Form; sie hat den Ursprung und die Entwickelung, also die Geschichte der verschiedenen und sich einander entgegengesetzten Kirchen und Glaubensbekenntnisse zu beleuchten und sie in ihrem bestimmten, geschichtlich vorhandenen Verhältniß zu einander aufzufassen. Sie geht daher über das Glaubensbekenntniß oder die Glaubensbekenntnisse Einer Kirche hinaus, und dadurch unterscheidet sie sich von demjenigen, was man sonst symbolische Theologie nannte. Diese ist Entwickelung des Inhalts der Symbole Einer bestimmten Kirche und hat die Einseitigkeit, daß sie nur Einen Gegensatz erkennt, ohne eben so bestimmt sich in den andern, der mit jenem ein Ganzes bildet, einzulassen. Durch die historische Behandlung unterscheidet sich ferner die Symbolik von der Polemik, bei der sonst ihr Inhalt war, aber durch den Mangel der freien, historischen Behandlung gänzlich verfälscht ward. Keine der alten Polemiken hat das fremde System rein und treu dargestellt, Vorurtheile und Leidenschaften verhinderten jede gerechte Würdigung, weil man dabei von dem Grundsatz des Dogmatismus ausging, daß jedes fremde System absolut falsch sey. Sie ließ sich auch in Bestreitung und Widerlegung solcher Lehren und Secten ein, die gar nicht mehr im gegenwärtigen Leben der christlichen Kirche vorhanden sind oder doch keine historische Bedeutung mehr ha-

ben, ja selbst mit solchen, die ein gemeinsames Gebiet gar nicht mehr anerkennen, mit Juden und Türken, mit Naturalisten und Deisten, mit Atheisten und Götzendienern, wie auch mit jenen unbedeutenden Secten, deren Name höchstens noch in der geschichtlichen Erinnerung ist. In beiden Beziehungen endlich auf das Dogma des Inhalts und die geschichtliche Form der Darstellung ist die Symbolik

c) Entwickelung der Controverslehren der verschiedenen Kirchen in ihren Glaubensbekenntnissen. Hiemit ist zunächst schon vorausgesetzt, daß in dem dogmatischen Inhalt der Symbole nothwendig auch dasjenige mitbegriffen oder enthalten ist, was auch den getrennten Kirchen bei allem Unterschiede noch mit einander gemein ist, was sie entweder stillschweigend anerkennen und voraussetzen oder nur kurz und oberflächlich berühren; von diesem Gemeinsamen erst kann nun die Symbolik fortgehen zur Erkenntniß des Unterschiedes und den Gegensatz in den einzelnen Lehren, die Differenzpuncte besonders hervorheben, also den Widerspruch besonders erkennen, in welchem geschichtlich die einzelnen dogmatischen Systeme der verschiedenen Kirchen mit einander stehen. Es ist nicht ihres Amtes, die aufgezeigten Widersprüche auch aufzulösen; dieß kann allein die Dogmatik thun, die das den Geist mit sich selbst versöhnende Wissen ist; die Symbolik hingegen bleibt an allen Seiten in den unaufgelösten Gegensätzen stehen. Hiemit erst ist die Erkenntniß des Eigenthümlichen einer jeden Kirche vollendet, was das Dogma betrifft. Allein daran knüpft sich nothwendig auch mancherlei Aeußerlichkeit an, welche nur in diesem Zusammenhange mit dem Glauben und Lehrbegriff der verschiedenen Confessionen zu begreifen steht.

1) Jede sich bildende Confession geht zwar ursprünglich von einzelnen Subjecten aus, die als ihre Organe und Vertreter lehren und handeln; allein sie hat in und mit ihren Lehren zugleich den Trieb, sich nicht nur ins Unendliche zu erweitern und

zu verbreiten und die Anzahl ihrer Anhänger zu vermehren, sondern auch ihrem bestimmten Glauben gemäß sich in Cultus und Verfassung einzurichten, einen bestimmten und bleibenden Zustand (status) zu finden, und besonders ihr Verhältniß zum Staat oder zur Landesregierung zu fixiren. Beides zusammen, die kirchliche Geographie und Statistik, ist ein Anhang der Symbolik und hat nur in diesem Zusammenhange Bedeutung. Sie erweitert sich daher nothwendig auch bis zur Aufnahme wenigstens des Wesentlichen von diesen geographischen und statistischen Notizen: aber es ist bis jetzt dieses Feld außer demjenigen, was Stäudlin und Wiggers dafür gethan, in neueren Zeiten noch wenig bebaut. Sie hat bisher der allgemeinen Ethnographie weit mehr gedient, als der Theologie, welches darin seinen Grund hat, daß sie die Ausbreitung und Verfassung der Confessionen nicht im inneren Zusammenhang mit ihrem Glauben und Lehrbegriff aufgefaßt hat.

2) Vom Widerspruch und Streit ist zwar geschichtlich die Bildung aller Confessionen in den letzten drei Jahrhunderten ausgegangen und der ursprüngliche Unterschied überall bald zu förmlicher Trennung geworden, d. h. zur Aufhebung der bisherigen kirchlichen Gemeinschaft, zur Absonderung und eigenen Einrichtung. Aber die Trennung der verschiedenen Kirchen von einander ist an sich allerdings ein Uebel; die christliche Kirche an sich ist das Reich des Friedens und ist durch Spaltungen und Kämpfe, wie sehr sie auch von großem inneren Leben in der Erkenntniß der Wahrheit zeugen, vielfach zerrissen und an allen Seiten schmerzlich verwundet worden. Selbst des Kampfes und der Trennung Ziel war daher jederzeit nur der Friede, sofern er ohne die Aufopferung der Wahrheit zu erlangen war. Von den ersten Zeiten des Streites und der Spaltung an fangen daher auch schon die Versuche der Versöhnung und Wiedervereinigung an, und da zu diesen das Bewußtseyn des Unterschiedes und Gegensatzes selbst mit gehört, so sind sie zum Ziel nicht gelangend meistens Momente nur der sich weiter bildenden und

fortschreitenden Trennung selbst. Von dieser Seite sowohl, als von der andern, was nämlich wirklich zum Zweck der Vereinigung ausgerichtet wurde, gehören die irenischen Bemühungen in die Symbolik, und sie hat somit auch zu erzählen, was zum Zweck der Wiedervereinigung der getrennten Kirchen bis jetzt geschehen ist. Ueber die Möglichkeit einer Union läßt sich gar nicht urtheilen, noch weniger etwas dazu beitragen, wenn man nicht, was bereits darin geleistet worden, die richtigen und die falschen Wege, die man zu diesem Zweck eingeschlagen, erkannt hat. Das Ende der meisten Friedensversuche war, daß man im Allgemeinen sich wohl vertragen könnte, in den besonderen und bestimmten Lehren aber nichts nachzugeben sey. Eben in diesen aber ist die Differenz enthalten: in dem Allgemeinen, welches das Unbestimmte ist, ist sie nur noch an sich enthalten; der Fehler war daher, daß man nicht in der Vermittelung des Besonderen und Bestimmten zu dem Allgemeinen den Weg zurückzufinden wußte, welches vermittelte Allgemeine das Speculative ist, sondern unmittelbar das Allgemeine festhielt und so in der Abstraction und Trennung stehen blieb. So schlecht die alte Polemik verfuhr, ebenso auch die Irenik, welche selbst nur eine umgekehrte Polemik war. In dieser Weise waren sich die Streittheologie und Friedenstheologie jener Zeit verwandter, als man dachte. Es kam hinzu, daß die Irenik sich eben so grober Fehler schuldig machte, als die Polemik: denn wenn diese die Gegensätze spannte und übertrieb, häufte und oft am unrechten Orte suchte, so suchte jene sie als gar nicht wirklich vorhanden, nämlich in dem unbestimmten Allgemeinen, darzustellen, sie zu vermischen und somit eben so sehr zu verfälschen, sie nur als scheinbar, oder als leere Logomachie und in der Streitsucht und Leidenschaft ihrer Urheber begründet vorzustellen.

3) In beiden Beziehungen endlich, in der Fixirung der Trennung durch Ausbreitung in der Welt und bestimmte Verfassung einerseits, und in den Versuchen der Aufhebung solcher Trennung der verschiedenen christlichen Kirchen andererseits berühren

die verschiedenen Confessionen und Secten, in deren Gesammtheit sich das Christenthum jetzt in der Welt darstellt, unmittelbar die Gegenwart, und so macht die Symbolik erst den Schluß der Geschichte des Christenthums, indem sie dieses in der Gestalt der verschiedenen Confessionen als ein unmittelbar Gegenwärtiges darstellt. Indem sie zeigt, bis auf welchen Punct die verschiedenen Confessionen in ihrer inneren und äußeren Ausbildung gekommen sind, giebt sie zugleich ein anschauliches Bild von dem gegenwärtigen Leben des Christenthums in der Welt, an welches sich unsere Thätigkeit unmittelbar anschließen soll. Das also mag mit Recht nächst dem dogmatischen Interesse, welches auf die Erkenntniß der christlichen Wahrheit ausgeht, und dem historischen, welches es mit der Vergangenheit zu thun hat, als das practische Moment dieser Wissenschaft betrachtet werden. So lange die verschiedenen Kirchen in ihrer Trennung beharren, ist ihr gegenseitiger Zustand nur als ein Waffenstillstand anzusehen, der eben so bald in offene Fehde, als auch mit bestimmtem Bewußtseyn in Frieden und Einigung übergehen kann. Das Letztere ist in der Vereinigung der beiden evangelischen Confessionen in neuerer Zeit, das Erstere noch ganz vor Kurzem durch die unter dem Namen Symbolik von Möhler erneuerte Polemik geschehen, und so ist auf beiden Wegen nächst dem wissenschaftlichen Interesse auch dieses bestimmte Zeitinteresse an die Symbolik gekommen. Heftiger, als seit langer Zeit, ist gegenwärtig der Streit entbrannt zwischen der römischen und protestantischen Kirche. Es bereiten sich große, entscheidende Resultate vor. Es gilt nichts Geringeres, als Seyn oder Nichtseyn. Die evangelische Kirche scheint gegenwärtig in das zweite Stadium ihrer Entwickelung zu treten und fordert große, durchgebildete Kräfte zu ihrem Dienst. In solcher bedenklichen Zeit, wo die höchsten Güter des Geistes und christlichen Lebens auf dem Spiel stehen, gilt es sich zu rüsten mit dem nöthigen Wissen, und dieses wird gefördert durch die Symbolik.

Erster Abschnitt.

Lehrbegriff der römisch-katholischen und protestantischen Kirche.

Einleitung.

Der Character des Katholicismus entsprang in der christlichen Kirche ursprünglich aus dem Begriff der christlichen Religion, als der einen und allgemeinen Weltreligion, und dem Widerspruch gegen Sectirer und Ketzer, welche ihre Individualität dem Christenthum aufdringen und irgend eine bestimmte und subjective Form zum Wesen der Kirche erheben wollten. Insofern war das Streben nach Katholicität und die Festhaltung dieses Characters der wahren christlichen Kirche ursprünglich durchaus rein und dem Geiste der wahren Religion gemäß. Tertullianus schon bekämpft heftig diejenigen, welche sich als Christen noch einen andern Beinamen gaben, als den sie mit Allen gemein hätten, und der nicht allgemein oder katholisch, allen Christen gemeinsam wäre. Von diesem Grundsatze wich zuerst die römische Kirche ab, indem sie mit Gewalt und List, mit einem durch Jahrhunderte in dem nämlichen Geist fortgesetzten Streben den Namen einer Stadt und die Verbindung mit ihr für das erste und nothwendige Zeichen der Katholicität erklärte, wovon man drei Jahrhunderte gar nichts gewußt und wogegen man in den folgenden fünf Jahrhunderten unablässig gekämpft hatte. Dieser Romanismus, der sich bald als Papismus entwickelte, alterirte das Wesen der katholischen Kirche und alle Depravation der christlichen Kirche hatte bald allein darin ihren einzigen Grund.

Denn wie wenig man auch verkennen mag, daß er für gewisse Zeiten nicht unwohlthätig wirkte und einer Zeit, die ihn hervorbringen und begünstigen konnte, ganz angemessen und nützlich war, so brachte es doch die geschichtliche Entwickelung der christlichen Kirche mit sich, daß er allmählich immer mehr in seiner ganzen, der ursprünglichen Kirche Christi unähnlichen Gestalt erschien, und daß ihm gegenüber das Streben entstand, zur ursprünglichen Reinheit der christlichen Kirche zurückzukehren. Es entwickelte sich im 16. Jahrh. jener große Kampf, der eine völlige Scheidung der römischen und protestantischen Kirche zur Folge hatte, und beide erklärten noch im 16. Jahrh. gegen einander ihre eigenthümliche Lehre. Für ächte römisch-katholische Lehre im Gegensatz gegen die protestantische kann man allein jenen Lehrbegriff halten, den jene Kirche im 16. Jahrh. declarirte. Unter den ersten Reformationsbewegungen schon hatten Luther und seine Freunde sich oft auf ein allgemeines, freies, christliches Concilium berufen, aufdaß daselbst seine Lehre geprüft und untersucht werden möchte. Die Päpste versprachen auch mehr als einmal eine solche Kirchenversammlung, scheuten sich aber gar sehr davor, da das Andenken an den freien Geist der großen ökumenischen Concilien zu Constanz und Basel noch so neu und lebendig war. Länger denn funfzehn Jahre verzögerte sich die Convocation der längst versprochenen Synode; in dieser Zeit capitulirten die Päpste mit dem Kaiser, der auch die Kirchenversammlung sehr begehrte, mehr freilich zur Ausbesserung der Disciplin, als des Lehrbegriffs, und unterhandelten über Form, Zeit und Ort der Kirchenversammlung. Endlich drang Carl V. dem Papst Paul III. die bestimmte Entschließung ab, und am 2. Juni 1536 wurde die Convocationsbulle im Consistorium publicirt, hierauf von fünf und zwanzig Cardinälen unterschrieben und die Eröffnung des Conciliums auf den 23. Mai 1537, Mantua aber als Ort der Versammlung festgesetzt. Allein im Sinne der Päpste hatte das Concilium eine ganz andere Be-

stimmung angenommen, als Luther begehrte. Als Zweck der Synode war angegeben die Ausrottung der Ketzereien und Irrthümer auf dem Acker des Herrn, die Besserung der Sitten der Christenheit und die Veranstaltung eines Kreuzzugs gegen die Ungläubigen. Alles vereinigte sich gegen diese Synode: die unruhige Zeit, die Protestanten, der Kaiser, der Papst selbst, dem es in der That gar nicht Ernst gewesen war mit der Berufung. Er verschob es also selbst wieder bis auf den 1. November, und als der Termin verlaufen war, auf den 1. Mai 1538, wo es sodann zu Vicenza sollte gehalten werden. Der Kaiser preßte den Papst eben so oft um ein Concilium, als er es selbst verhinderte, je nachdem es seinem übrigen politischen Plane gemäß war. Die Religionsgespräche, die er in Deutschland veranstaltete, waren dem Papst zu anstößig, als daß er nicht lieber hätte eilen sollen mit seinem Concilium. Ein Reichstag zu Regensburg vom J. 1541, wo es auch schon zu Verhandlungen über die Lehre kam, war eigentlich die nächste und letzte Veranlassung des endlich convocirten Conciliums. Am 1. November 1542 sollte es nun wirklich eröffnet werden und zwar zu Trient. Einige Bischöfe fanden daselbst sich wirklich ein, der Papst sendete seine Legaten hin, aber die wirkliche Eröffnung geschah doch erst zu Ende des Jahres 1545. Ein ganzes Jahr brauchte man, um die Formalitäten, Rangordnung u. dergl. in Ordnung zu bringen und die Ankunft noch mehrerer Bischöfe abzuwarten. Nach acht Sitzungen wurde es sodann im J. 1547 nach Bologna verlegt, hierauf im J. 1551 unter dem Papst Julius III. nach Trient zurückverlegt, im folgenden Jahr 1552 auf zehn Jahre suspendirt, alsdann im J. 1562 fortgesetzt und unter Papst Pius IV. endlich im J. 1563 nach fünf und zwanzig Sitzungen und fast eben so viel Jahren geschlossen.

Die Synode sollte ursprünglich dazu dienen, die zwischen der römischen Kirche und den Protestanten entstandene Religionsstreitigkeit zu entscheiden und wo möglich in Güte beizulegen. Des-

wegen beriefen die Reformatoren sich selbst so oft auf ein Concilium, dieß erklärte auch der Kaiser als seine Absicht dabei, und deswegen versprach er auch den Protestanten, daß sie selbst zu dem Concilium zugezogen, mit ihrer Vertheidigung gehört und zu gegenseitigen Verhandlungen zugelassen werden sollten. Allein die Päpste, da sie bedachten, daß Luther und seine Lehre schon mehr als einmal vom römischen Stuhl verdammet war, konnten nun auch eine solche Synode nicht mehr einleiten in den Gang einer Revision des schon mehrmals auf dem kürzesten Wege abgemachten Processes, ohne sich selbst zu compromittiren und ihr früheres Urtheil gewissermaßen zu reformiren oder zu revociren. Mit der Ankündigung des Zwecks dieser Synode, daß sie zu Ausrottung der Ketzereien bestimmt sey, sahen also die Protestanten, wessen sie sich zu dieser Synode zu versehen hätten; sie sahen, daß es mit dieser Versammlung blos auf ihre Verdammung angelegt sey, und nahmen also auch keinen Antheil daran. Außer jenem Zweck setzte sie sich dann in der Folge auch noch den andern vor, nämlich, die kirchliche Disciplin zu verbessern.

Jener einmal erklärt polemisch genommenen Stellung verfuhr nun die Synode ganz gemäß und consequent. Die Protestanten hatten dazumal schon mehr als ein Glaubensbekenntniß herausgegeben und in den Werken der Reformatoren lag ebenfalls der verbesserte und gereinigte Lehrbegriff zu Tage. Die Synode nahm also einen der dogmatischen Artikel nach dem andern vor, wie er im protestantischen Lehrbegriff festgesetzt war, und erklärte dagegen und sanctionirte im Gegensatz die in ihrem Sinn ächte und reine römisch=katholische Lehre. Auf viele genauere, zum Theil ganz neue Bestimmungen wurde sie durch den bloßen Gegensatz getrieben, wie dieses denn in dieser polemischen Position kaum zu vermeiden war. Obgleich die Synode mehr als einmal erklärte, daß sie durchaus kein neues System aufstelle, sondern nur den alten, ächten katholischen Glauben er=

neuern, vertheidigen und gegen die Angriffe und Verdrehungen der Neuerer bewahren wollte, so wurde doch Vieles genauer bestimmt und bestimmter ausgesprochen, und die ganze Masse von Menschensatzungen, welche man mit der Zeit erfunden, und eine große Menge bloßer Schulmeinungen, zumal der Scholastiker, in den Lehrbegriff aufgenommen. Es befanden sich unter den Vätern zu Trient auch mehrere der gelehrtesten Theologen, Dominicus a Soto, Carranza, Alphonsus a Castro, Melch. Canus, Ruard. Tapper u. s. w.; die meisten aber waren durchaus von dem Geiste und Interesse des römischen Hofes beseelt, und die Jesuiten zumal und die italienischen Hofbischöfe erklärte Anhänger des römischen Stuhls, welche auch diesen bei jeder Gelegenheit einer freieren Meinung sogleich in Schutz nahmen. Päpstlich-römisch-katholisch war also durchaus der Geist der Synode zu Trient; der Papst ließ den Vätern daselbst durchaus nicht freie Hand, sondern inspirirte sie beständig durch seine Legaten und Couriere. Der Gang der Verhandlungen war dieser. Zuerst wurde immer eine Reihe Lehren aus Luthers und der Protestanten Schriften zusammengestellt und in einer besondern Congregation erwogen und debattirt. Sodann wurde das Doctrinaldecret dagegen abgefaßt, worin die reine Lehre aufgestellt und der entgegengesetzte Irrthum feierlichst verdammt ward. Hatte man sich in den Congregationen darüber vereinigt, so wurde das Decret der ganzen Synode in einer feierlichen Sitzung vorgelesen und erhielt die solenneste Sanction. Bei den vorhergegangenen Debatten über die Art der Fixirung der rechten Lehre war seltener die Frage: ob die protestantische Lehre zu verdammen sey, sondern nur, wie und in welchen Ausdrücken es am besten geschehen könne. So geschah es denn, daß der römisch-katholische Lehrbegriff zu dem protestantischen in einen Gegensatz kam, wie noch nie zuvor, welches die Bestimmtheit der beiderseitigen Dogmatik vollendete und die Erkenntniß der Eigenthümlichkeit beider sehr erleichtert.

Gleichwie, was zu Trient über die Lehre sanctionirt und symbolisch gemacht wurde, aus dem Geiste der römischen Kirche hervorging, so ging es auch wieder ein in den Geist derselben. Die Glaubensdecrete dieser ökumenischen Kirchenversammlung sind von der ganzen katholischen Christenheit angenommen und überall als ächte katholische Lehre enthaltend und als verbindend auf alle Zeiten respectirt. Die Disciplinardecrete sind zwar nicht überall angenommen und die Weigerung dagegen schadete hie und da auch dem Ansehn der Glaubensdecrete; aber dem Geiste nach gehören diese der ganzen römischen Kirche an, und selbst die freiere französische Kirche, die sich am meisten gegen die Acceptation der Disciplinarentscheidungen und bis auf den heutigen Tag mit Erfolg gewehrt hat, hat dennoch den doctrinellen Bestimmungen nie das ihnen gebührende Ansehn und die Annahme derselben versagt. Noch bei dem im J. 1810 zu Paris veranstalteten Nationalconcilium erklärte die Versammlung gleich in der ersten Session (womit die Synode zugleich wieder beschlossen wurde), daß sie in Ansehung des Dogma sich unveränderlich an die Kanones und Decrete der Trienter Kirchenversammlung halten wolle. Es ist daher ein Irrthum, der aus der Weigerung der Annahme der Disciplinardecrete entstanden ist, wenn Tittmann glaubt, auch die Glaubensdecrete seyen in Frankreich nicht angenommen. Inst. symb. Gleich nach dem Schluß der Synode declarirte auch der Papst in einer eigenen Bulle, daß man in ihren Kanones und Decreten nichts Anderes als die legalste und genügendste Sanction des katholischen Glaubens zu suchen habe, und legte die Befolgung derselben der ganzen katholischen Christenheit auf. Es wurde auch gleich nach dem Schluß der Synode eine officielle Ausgabe des Textes der Kanones und Decrete veranstaltet (ap. Paul. Manutium Aldi fil. Romae 1564. fol.). Seitdem sind sie noch in zahllosen Ausgaben gedruckt, unter denen die von le Plat die beste ist.

Auf diese Hauptschrift unter den Quellen des Katholicismus

folgte sodann bald nachher ein daraus zwar nur abgeflossenes, aber in seiner Art und Bestimmung nicht weniger wichtiges Glaubensbekenntniß, die Professio fidei, welche auch noch Pius IV. im J. 1564 aufsetzen ließ. Sie besteht in einem gedrängten Auszug aus den Doctrinaldecreten der Synode, in der Form eines Religionseides, und hat die Bestimmung, nicht nur von allen Geistlichen und öffentlichen Lehrern der Kirche, auch bei Annahme academischer Würden, sondern auch von Solchen feierlich angenommen und unterschrieben zu werden, welche zur römischen Kirche übertreten. Sie enthält, obgleich in der Kürze, manche Puncte der Trienter Entscheidung bestimmter und kecker ausgesprochen, sie ist auch gewissermaßen Ergänzung derselben, denn sie hat einige wesentliche Zusätze und hat überdem recht die Form und den unmittelbaren Character einer symbolischen Schrift. Denn als Lehrformel, die unterzeichnet und beschworen werden muß, tritt sie mit dem wirklichen Glauben und Bekenntniß der katholischen Christenheit in eine weit innigere Berührung, als die Kanones der Synode. Der Papst publicirte dieß Glaubensstück in der berühmten Bulle: Injunctum nobis.

Endlich gehört noch zu den Quellen des katholisch-symbolischen Lehrbegriffs der Catechismus romanus. Die Synode selbst noch hatte sich vorgenommen, einen Katechismus der reinen Lehre anzufertigen, konnte aber bei der Eilfertigkeit, womit es in den letzten Sessionen herging, und der Schnelligkeit ihrer Auflösung nicht mehr dazu kommen. Daher hieß es auf dem Titel des nachher im J. 1566 aus einem Entwurf von Pius V. zu Rom zu Stande gekommenen Katechismus: ex decreto conc. Trid. Weiter aber erstreckt sich auch der Antheil des Conciliums an diesem Katechismus nicht. Es war in der That eine ganz neue Arbeit mehrerer gelehrten Männer, die der Papst dazu ausersehen. Um ihn auch in der Form und Latinität zu vollenden, wurden die besten Lateiner in Rom, namentlich der berühmte Paul Manutius, dabei zu Hülfe genommen. Obgleich zunächst

nicht für das Volk, sondern nur für die Lehrer und Katecheten bestimmt, war er doch ein guter Canal, um die Trienter Lehre auch unter das Volk zu leiten, und obgleich nicht original, sondern nur aus den Trienter Bestimmungen abgeflossen, enthält er doch auch hie und da weitere Entwickelungen und Erklärungen der Trienter Glaubenssätze. Die Lehre vom Papst besonders, die man in die Beschlüsse der Synode nicht gut aufnehmen konnte, ist hier mit ziemlicher Weitläuftigkeit vorgetragen. Er wurde bald das allgemeinste Lehrbuch der katholischen Kirchen und Schulen, und alle anderen, deren die Jesuiten besonders zahllose verfertigten, suchen mit demselben übereinzustimmen. Das Ansehn, welches in der Folge mehrere Privat- und Provinzial-Katechismen sich zu verschaffen wußten, hat dem symbolischen Ansehn des römischen Katechismus nicht wesentlich geschadet.

Die eifersüchtige Wachsamkeit der römischen Kirche über die Reinheit ihres Glaubens hat aber nicht blos dafür gesorgt, daß er in diesen drei Quellen rein und ächt durch die ganze Kirche fließe, sondern auch Anstalten dazu getroffen, daß er rein und unverfälscht in den Glauben der Christen eingehe und auch in ihren Darstellungen desselben wieder in reiner und unverfälschter Gestalt hervortrete. Zu diesem Zweck ward noch im J. 1588 vom Papst Sixtus V. eine Congregation von Cardinälen zur Erklärung des Conciliums von Trient niedergesetzt, an die man sich in allen Fällen des Zweifels und der Ungewißheit wenden sollte (Congregatio pro interpretando concilio Trid.). Diese Commission sollte auch in Fällen des Streites den ächten Sinn der Decrete bestimmen. Da aber dennoch in tausend Büchern gegen die einmal fixirten Glaubenssätze verstoßen und gesündigt werden konnte, also in Fällen, wo man nicht erst bei dem vom Papst errichteten Tribunal anfragte, so wurde zu desto größerer Sicherheit gegen ein von dieser Seite sehr furchtbares Uebel auch eine eigene Congregation pro indice libror. prohibitorum niedergesetzt. Diese kluge Erfindung haben nachher auch protestan-

tische Staaten dem römischen Stuhl abgelernt und nachgemacht. Den ersten Index, der schon von Paul IV. sich herschrieb, hat Pius IV. im J. 1564 mit seinen zehn Regeln in einer eigenen Bulle bestätigt und die folgenden Päpste haben ihn fortsetzen lassen. Dadurch sollte nun ganz unmöglich werden, daß Schriften in Umlauf gesetzt würden, welche einen von der Trienter Lehre abweichenden oder ihr entgegengesetzten Inhalt haben könnten. Diese Congregation hatte bisher immer die Censur aller theologischen Schriften, soweit sie mit ihnen in Berührung kommen konnte, und verhinderte den Umlauf jeder Schrift, in der eine freiere oder ketzerische Meinung geäußert war. Nur zum Behuf der Widerlegung ketzerischer Lehren wurde von ihr zuweilen das Lesen ketzerischer Bücher einzelnen Theologen erlaubt.

Doch alle diese Anstalten konnten nicht verhindern, daß nicht verschiedene und abweichende Meinungen in dieser Kirche eben so gut, als in jeder andern, entstanden wären, nicht nur im Verhältniß ihrer Theologen zu einander, sondern auch selbst zum Trienter Lehrbegriff. Es war freilich immer Absicht der römischen Kirche und sie hat die erklärte Tendenz, alle Geister, wo möglich, auf Einen Ton zu stimmen und eine durchgängige Harmonie aller mit ihrer einmal sanctionirten Lehre zu bewirken. Wie wenig ihr aber dieses gelungen ist, bezeuget der bis auf den heutigen Tag bestehende Dissensus ihrer Theologen selbst über die wichtigsten Puncte des Glaubens. Noch während der Synode entstanden dogmatische Streitigkeiten zwischen den Theologen über den Sinn einiger Trienter Glaubensdecrete: denn schon lange vor der Synode hatten sich einige theologische Schulen und Partheien, zumal unter den Ordensmännern, gebildet, deren Dissensus auch noch nach der Synode fortdauerte und die auch noch nach der Entscheidung der Synode fortstreiten über einige wesentliche Glaubenspuncte. Die Divergenz der Ansichten zeigt sich auch in dieser Kirche nicht nur bei den Einzelnen und Gelehrten, sondern bei ganzen Nationen; die spanische und

französische denken in einigen Puncten des Glaubens ganz entgegengesetzt; die eine sieht für einen Hauptpunct an, was der andern ein Nebenpunct ist; die eine hat der Glaubensartikel mehr, als die andere, und bei jeder erscheinen alle in einem andern, bei der einen im schwächeren, bei der andern im helleren Lichte. Vom Glauben des Volkes mag vollends gar nicht die Rede seyn: denn was da als kirchliche Lehre gilt, sieht dem ächten Lehrbegriff meistentheils sehr unähnlich; es kann das Volk nicht in allen Stücken gleicher Meinung seyn mit seinen gelehrten Theologen. Es wäre auch unverzeihliche Ungerechtigkeit, wenn man jede Form der Superstition, jede verschrobene Ansicht eines Glaubensartikels, wie sie das Volk oder irgend ein Kapuziner hat, sogleich der Kirche selbst zuschreiben wollte. Die Vorsicht kann nicht groß genug darin seyn, daß man nicht Alles, was in der Kirche gelehrt und geglaubt ist, sogleich der Kirche selbst auf Rechnung setze. Selbst die Expositionen der katholischen Lehre, wie wir sie von gelehrten Theologen und Bischöfen dieser Kirche besitzen, haben nicht immer ein treues und richtiges Verhältniß zum Trienter Lehrbegriff. Die französischen Theologen z. B. zeichnen sich sämmtlich durch eine freiere Ansicht des Katholicismus aus; zwischen den übrigen Bischöfen und dem römischen waltet eine große Differenz ob in Bestimmung einiger Glaubensartikel, woraus der Unterschied ganzer Partheien, der Episcopalisten und Curialisten, entstanden ist. Die Jesuiten haben eine ganz eigene Ordenstheologie, und ihre sclavische Anhänglichkeit an den römischen Stuhl hat einigen ihrer Glaubensartikel eine ganz eigene Gestalt gegeben, da hingegen die Jansenisten ihnen darin ganz entgegengesetzt sind. Beide werfen sich gegenseitig und bitter die ärgsten Irrthümer vor; Petav, Vasquez, Sanchez — Arnauld, Pascal, Quesnel. Nun vollends der Einfluß des Protestantismus und die Aufklärung der neueren Zeit hat auch unter die Theologen dieser Kirche eine so große Divergenz in Ansehung ihres Glaubenssystems gebracht, daß

der Katholicismus der Einen mit dem der Andern kaum noch einige Berührungspuncte hat. Es folgt hieraus, daß man sich nicht ohne Mistrauen und Kritik der Darstellung katholischer Lehren bei der einen oder andern Parthei hingeben kann; besonders hat man sich noch bei zwei Klassen von Darstellungen mit Vorsicht zu benehmen, in deren einer nämlich dieser Lehrbegriff so verfeinert und gemildert dargestellt ist, daß er kaum noch von dem protestantischen zu unterscheiden ist. Dieß ist es, was besonders Bossuet mit großer Kunst geleistet hat; allein nicht nur protestantische Theologen haben die ächten Gegensätze beider Systeme in ihrer wahren Form wieder erneuert, sondern selbst römische Theologen haben sich dagegen erklärt und diese Versuche als wahre Verfälschung und Entstellung der ächten Lehre bezeichnet. Die Ulmer Jahresschrift für Theologie und Kirchenrecht der Katholiken, die eine durchaus freiere Ansicht behauptete, lag in beständigem Streit mit der Felderischen Literaturzeitung, die den alten Glauben der katholischen Kirche aufrecht hielt, und eine neuere Kirchenzeitung zu München, von Sengler herausgegeben, ist nicht ohne philosophische Bildung. Zum andern hat man sich selbst bei den päpstlichen Bestimmungen des katholischen Glaubens zu hüten, daß man sie nicht ungeprüft und ohne Bedenken in den katholischen Lehrbegriff aufnehme. Nicht jede Decision eines Papstes ist katholisch und im Geiste der Kirche. Der ganze Werth ihrer Entscheidungen und Bestimmungen hängt davon ab, wie man das Verhältniß dieser Sanctionen und der Päpste selbst zur allgemeinen Kirche erkannt und festgesetzt hat. Ein Papst für sich kann nach ächten katholischen Grundsätzen noch nichts zu einem Glaubensartikel machen. Es muß wenigstens auf einem allgemeinen Concilium von ihm geschehen, wobei dann also die ganze Autorität eines solchen Glaubensartikels nicht von ihm ausgeht, sondern von der Kirchenversammlung. In Fällen der Spaltung bleibt eine allgemeine Synode die höchste Behörde, deren Entscheidungen in

Sachen des Glaubens wie Orakel, für unwiderruflich und auf alle Zeiten und Jeden verbindend gelten. Nur also dasjenige, was durch die Kirchenversammlung in ihren symbolischen Schriften niedergelegt worden ist, kann man für ächt katholische Lehre halten, und alles Uebrige nur insofern zu Hülfe nehmen, als es im Geiste derselben gedacht und bestimmt ist.

Auch die Protestanten haben im 16. Jahrh. zu verschiedenen Zeiten Veranlassung gehabt, öffentlich vor Kaiser und Reich Rechenschaft abzulegen von ihrem Glauben und Lehren. Ihre symbolischen Schriften gelten daher als Quelle des protestantischen Lehrbegriffs, als Darstellung ihrer eigenthümlichen Vorstellung vom Christenthum im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche. Nur daß sie freilich nicht die Begrenzung und Beschlossenheit haben, wie die des römischen Systems, welche ihren Grundsätzen von der evangelischen Freiheit selbst widersprochen haben würde. Jene äußere Autorität, welche dort der Lehre die bestimmte und unwandelbare Form der Einheit auch im Glauben der Einzelnen aufprägt, mangelt ihnen, und sie erfreuen sich nur der inneren Autorität, welches ihre frei anerkannte Uebereinstimmung mit der Bibel ist. Es giebt zwar der Glaubensbekenntnisse in der protestantischen Kirche gar viele, lutherische und reformirte, welche in ihrem Gegensatz erst in dem folgenden Abschnitt erörtert werden; für Symbole der protestantischen Kirche aber, d. h. für solche, welche wenigstens zunächst in der lutherischen Kirche dafür gelten, sind nur folgende anzusehen.

1. Die augsburgische Confession, also genannt von dem Ort ihrer Ausfertigung, Unterschrift und Uebergabe. Kaiser Karl V. hatte den Protestanten aufgegeben, daß sie auf seinem Reichstage zu Augsburg vom J. 1530 eine bestimmte Rechenschaft von ihrem Glauben ablegen sollten. Churfürst Johann von Sachsen trug also einigen Theologen zu Wittenberg, Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon auf, das bestimmte Bekenntniß evangelischer Lehre in einem kurzen Aufsatz

niederzulegen und ihm denselben auf den 21. März 1530 zu Torgau zu übergeben. Diese 17 torgischen Artikel setzte Luther mit den andern Theologen auf, und der Churfürst, der hierauf nach Augsburg zog, ließ Luther zu Coburg zurück, nahm Spalatin, Melanchthon und Agricola mit, und während der Zeit vom 2. Mai bis zum 15. Juni man den Kaiser erwartete, übernahm Melanchthon das Geschäft der Composition des augsburgischen Glaubensbekenntnisses aus den Entwürfen des torgischen Buchs und denen der andern, daselbst anwesenden Theologen, eines Erh. Schnepf, Joh. Brenz und Andr. Osiander. Die daraus entstandene Confession wurde hierauf erst Luther noch einmal communicirt und von ihm gebilligt, sodann auf dem am 20. Juni eröffneten Reichstage von den anwesenden protestantischen Ständen unterschrieben und endlich dem Kaiser lateinisch und deutsch zugleich am 25. Juni feierlich übergeben; der sächsische Kanzler, Christian Baier, las in der vollen Reichsversammlung das deutsche Bekenntniß vor und der Kaiser nahm das lateinische Exemplar zu sich. Die erste ächte lateinische Ausgabe der augsburgischen Confession erschien im J. 1531 zu Wittenberg in 4to., in der Octavausgabe des nämlichen Jahres hat Melanchthon schon einige Aenderungen vorgenommen. Ein anderer Unterschied ist der der invariata und variata, welche Aenderung jedoch allein in Beziehung auf den Calvinismus den zehnten Artikel betrifft. Sie macht im Concordienbuch nach den drei öcumenischen Symbolen den Anfang in der Reihe der protestantischen Glaubensbekenntnisse.

2. Die Apologie der augsburgischen Confession. Noch auf dem Reichstage selbst und gleich nachdem die augsburgische Confession dem Kaiser übergeben worden war, befahl dieser einigen päpstlichen Theologen, jene Confession zu widerlegen, und Joh. Eck, Joh. Faber, Conrad Wimpina und Joh. Cochläus brachten auch wirklich eine über die Maaßen klägliche Confutationsschrift zu Stande, welche in der vollen Reichsver-

sammlung vorgelesen wurde, wobei der Kaiser den Protestanten befahl, sie anzunehmen und ihr sich zu unterwerfen. Soviel sich davon beim Vorlesen behalten und nachschreiben ließ, widerlegte Melanchthon in einer kurzen Vertheidigung: allein so wenig die Protestanten unter annehmlichen Bedingungen eine Abschrift der Confutation vom Kaiser erhalten konnten (sie sollte nämlich nie gedruckt und nie bestritten werden), eben so wenig nahm er die Refutation von Melanchthon an. Erst als der Reichstag vorüber war, erschien eine Abschrift der päpstlichen Widerlegung, und nun besserte Melanchthon auch seinen früheren Aufsatz aus und erweiterte ihn zu der Gestalt, in der wir ihn haben als Apologie der augsburgischen Confession, welche, wie diese, vom J. 1532 an von allen Protestanten unter ihre öffentlichen Glaubensbekenntnisse gezählt worden ist. Sie war Anfangs von Melanchthon selbst lateinisch geschrieben und ist hierauf von Justus Jonas ins Deutsche übersetzt worden.

3. Die schmalkaldischen Artikel. Die Anstalten des Papstes Paul III. zu einer ökumenischen Kirchenversammlung, welche er im J. 1536 nach Mantua ausgeschrieben auf den 23. Mai 1537, waren die nächste Veranlassung zu diesem Glaubensbekenntniß. Der Kaiser hatte seinen Botschafter Matthias Held nach Schmalkalden geschickt, daß er von da aus und dahin die Erklärung der Protestanten verlangen sollte, und Churfürst Johann Friedrich verlangte hierauf von Luther einen Aufsatz aller Controverspuncte, damit er dem Concilium übergeben und zur Grundlage der dortigen Verhandlungen gemacht werden könnte. Luther vollendete im December 1536 diesen Aufsatz und nahm ihn mit auf die Versammlung der protestantischen Stände zu Schmalkalden, wo er sodann von allen anwesenden protestantischen Theologen und Ständen genehmigt wurde. Da das Concilium dort nicht zu Stande kam und nach Trient ausgeschrieben bald seinen wahren Zweck selbst enthüllte, so waren die protestantischen Artikel überflüssig und unnöthig zu ihrer

ersten Bestimmung. Luther aber gab sie dennoch heraus im J. 1538, und sie erhielten in der protestantischen Kirche bald nicht nur allgemeinen Beifall, sondern auch symbolisches Ansehn. Noch in Schmalkalden hatte Melanchthon den zweiten Theil dieser Artikel oder den Anhang hinzugefügt, der die förmliche Lossagung vom Papst enthält. Von Luther war diese Schrift ursprünglich deutsch abgefaßt, sie wurde aber auch ins Lateinische übersetzt.

4. Der große und kleine Katechismus Luthers. Sie sind zwar nicht in öffentlicher Autorität und zu symbolischem Zwecke aufgesetzt, sondern nur bei Gelegenheit der im J. 1527 und 1528 von Luther unternommenen Visitation der sächsischen Kirchen abgefaßt worden, sind aber in der Folge nicht nur in einige Corpora doctrinae, sondern auch im J. 1580 ins große Concordienbuch aufgenommen und haben daselbst unmittelbar nach den drei ersten Bekenntnißschriften ihre Stelle erhalten. Im J. 1529 kam zuerst der größere heraus, gegen Ende des nämlichen Jahres der kleine, und zwar beide zuerst deutsch. Sie wurden bald nachher (von Obsopoeus und Leonicerus) ins Lateinische übersetzt.

5. Die Concordienformel. Diese merkwürdige Glaubensschrift muß man nicht verwechseln mit dem Concordienbuch oder der Sammlung der symbolischen Bücher, auch nicht mit der Formula concordiae Witebergensis, im J. 1536 vom Melanchthon aufgesetzt, noch auch mit der Formula concordiae inter Saxonicas et Suevicas ecclesias, von Chemnitz und Chyträus im J. 1574 ausgefertigt. Die Concordienformel war, ihrer Hauptbestimmung nach, nicht unmittelbar gegen die päpstliche Kirche gerichtet, wie die drei ersten Symbole der protestantischen Kirche, sondern sollte hauptsächlich dazu dienen, die besonders nach Luthers Tode ausgebrochenen Misverständnisse, Spaltungen und Streitigkeiten im Innern dieser Kirche selbst wo möglich beizulegen. Ihre antithetische Bestimmung geht daher weniger auf die römische Kirche, als auf Irrlehrer und

Andersdenkende der protestantischen Kirche selbst. Besonders aber war sie gegen die Calvinisten gerichtet, welche sich dazumal gar häufig milderer Ausdrücke bedienten und sich auch hie und da in Sachsen auszubreiten suchten. Nach Luthers Tode hatte Melanchthon selbst über einige dogmatische Puncte, besonders über das Abendmahl, die feste, bestimmte Sprache Luthers verlassen und sich einiger milderen Ausdrücke bedient, und hierauf suchten dann einige seiner Schüler den calvinischen Lehrbegriff in Sachsen wirklich einzuführen. Diesem Bestreben widersetzten sich nun die ächten Schüler Luthers und erhoben darüber ein lautes Geschrei, als ob das alte, ächte Lutherthum nun unwiderbringlich an den Calvinismus verrathen sey. Zu Lichtenberg, wo nach mehreren andern Conventen Churfürst August von Sachsen einen Convent von Theologen veranstaltete, wurde schon eine neue Bekenntnißschrift nöthig gefunden, in der man die lutherische Lehre so scharf und schneidend als nur möglich von der calvinischen markiren solle. Zu Maulbronn wurde im J. 1576 eine eigene Formel aufgesetzt, zu Torgau noch im nämlichen Jahre das sogenannte torgische Buch abgefaßt, und aus diesen Aufsätzen entstand sodann im J. 1577 durch die vereinigte Bemühung der berühmtesten lutherischen Theologen, die sich zu diesem Zweck im Kloster Bergen bei Magdeburg eingefunden, eines Jacob Andreä, Martin Chemnitz, Nicolaus Selnecker u. A., die sogenannte Concordienformel, welche noch in dem nämlichen Jahre zur Unterschrift überall herumgeschickt, sodann auf mehreren feierlichen Versammlungen lutherischer Theologen officiell ausgefertigt und im J. 1580 publicirt wurde. Ihren eigentlichen Zweck einer wahren Vereinigung verfehlte sie aber so sehr, daß die Zwietracht zwischen den lutherischen und calvinischen Kirchen nur noch größer und eigentlich dadurch erst vollendet wurde. Den Zweck hingegen, die alten orthodoxen Lutheraner inniger zu verbinden, erreichte sie desto mehr und eben dadurch, daß sie den ersteren verfehlte, den sie im Grunde und Ernst auch nicht gesucht hatte.

Mehrere Streitigkeiten über protestantische Lehren legte sie allerdings glücklich bei, indem sie den Unterschied der Lehre Luthers von so vielen andern klar aufdeckte; weil sie aber so viele Lutheraner mit ihren milderen Gesinnungen vom Abendmahl verdächtig machte und ihre Lehre geradezu für Ketzerei ausgab, so geschah es denn, daß diese sich völlig lossagten und zum Calvinismus übergingen. Nicht nur diese, sondern auch mehrere lutherische Kirchen haben daher die Concordienformel nie angenommen als symbolische Schrift. Die holsteinische, niedersächsische und pommerische Kirche, die Theologen der Städte Magdeburg und Nürnberg verweigerten ihren Beitritt und ihre Unterschrift, die auch in Dänemark, Schweden und Preußen nie ausdrücklich erfolgt ist. In den meisten brandenburgischen Ländern ist die Anfangs angenommene symbolische Verbindlichkeit dieser Formel nachmals durch eigene landesherrliche Verordnung wieder aufgehoben worden. Sie besteht aus zwei Theilen, der epitome, welche einen summarischen Inbegriff aller zwischen den Theologen augsburgischer Confession streitigen Artikel enthält, und der solida declaratio, welche eine Wiederholung und Erklärung einiger Artikel der augsburgischen Confession enthält.

Außer diesen allgemeineren Symbolen der protestantischen Kirche giebt es nun noch mehrere Particular- und Provinzial-Symbole, welche nur soweit ein bestimmtes Verhältniß haben zum evangelischen Lehrbegriff, als sie die Hauptschriften des Concordienbuchs enthalten und Zusätze im Geiste derselben. Die Landesherren, welche dergleichen corpora doctrinae in ihren Landen publiciren ließen, hatten dabei ihre besonderen Absichten, nämlich, bald sich durch Aufnahme dieser und jener, durch Auslassung anderer in diesen Sammlungen näher an den Philippismus, bald näher an den ächten Lutheranismus anzuschließen, bald durch Ausfertigung und Aufnahme neuerer Aufsätze irgend einen inzwischen entstandenen Irrthum in der Lehre bestimmt von sich auszuschließen. So enthält z. B. das corp. doctr. Philip-

picum oder misnicum die augsburgische Confession nach der veränderten Ausgabe, auch die Repetition der augsburgischen Confession, im J. 1551 von Melanchthon aufgesetzt und aus 23 Artikeln bestehend, neuerlich von Twesten herausgegeben; ferner desselben loci theologici und mehrere von den Privatschriften desselben. Das pommerische corpus doctrinae besteht erstlich aus einem bloßen Nachdruck des corp. doctr. Philipp., nur daß mit Melanchthons Schriften zugleich die Hauptschriften Luthers aufgenommen worden sind. Das im J. 1567 ausgefertigte preußische corp. doctr. mit der Aufschrift: repetitio corporis doctr. ecclesiasticae enthält die unveränderte augsburgische Confession, die Apologie, die schmalkaldischen Artikel nebst einigen Specialschriften. Das brandenburgische corpus doctrinae, im J. 1572 zu Frankfurt an der Oder in Folio erschienen, enthält die augsburgische Confession aus dem Original, wie es zu Augsburg übergeben worden, den kleinen Katechismus Luthers, eine Erklärung und einen Auszug aus dessen Postille und andern Schriften, nebst einer Agende.

Auch bei dem starken Contrast und Widerspruch, in welchem sich das römisch-katholische und protestantische Glaubenssystem befindet, ist es dennoch die Grundlehre des christlichen Glaubens, in deren gleichförmigem Bekenntniß beide eins sind. Dieß darf um so weniger übersehen werden, da man sonst leicht den Dissensus zu weit ausdehnen und ihn auch auf solche Puncte beziehen möchte, in denen er niemals statt gefunden. Es ist dieß die Grundlehre des christlichen Glaubens an Gott, den Vater, Sohn und Geist. Durch dieser Lehre gemeinsames Bekenntniß haben beide erst den Character des Christlichen. Sie können auch nur darum in so vielen Puncten des Glaubens von einander abweichen, weil sie in diesem einen und höchsten vereinigt sind. Die augsburgische Confession eröffnet sich mit dem Bekenntniß der Dreieinigkeitslehre und schließt sich hiedurch an die allge-

meine christliche Kirche an, indem sie die arianische und sabellianische Lehre in gleicher Weise von sich ausschließt. Der Grund dieser Uebereinstimmung liegt zunächst darin, daß diese Lehren unter allen, welche die römische Kirche aus dem Alterthum überkommen, sich auch in ihr am reinsten und am wenigsten verfälscht erhalten hatten. Denn wie sehr die Dialectik der Scholastiker auch darauf eingegangen war, symbolisch hatten sie stets die nämliche Form behalten, welche ihnen durch die allgemeinen Kirchenversammlungen des 4. und 5. Jahrhunderts gegeben worden war. Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts konnten also um so weniger an der Form dieser Glaubensartikel etwas auszusetzen haben, da ihre Tendenz eben darauf ging, das alte, ächte christliche Alterthum wieder zu erneuern, nicht den Faden der reinen kirchlichen Ueberlieferung abzureißen, sondern nur von den Menschensatzungen die Kirche zu reinigen und nur den verunstalteten, misbrauchten und misverstandenen Lehren ihre alte Reinheit und Aechtheit wiederzugeben. Die Wahrheit und Heiligkeit dieser Lehren und der Glaube an die Richtigkeit der theologischen Bestimmungen, welche sie auf den alten Kirchenversammlungen erhalten hatten, war es hauptsächlich, was Luthers Seele erfüllte und abhielt, daran auch nur die mindeste Aenderung anzubringen: denn die Form ihrer Firirung allein und das Ansehn jener alten Concilien hätten ihn sicher davon nicht abgehalten. Man ließ also diese Artikel unangetastet, nicht aus dem Grunde, aus welchem die römische Kirche hauptsächlich daran glaubt, weil sie nämlich durch öcumenische Concilien festgesetzt waren, sondern weil in diesem Fall und bei diesen Artikeln jene Kirchenversammlungen etwas durchaus Richtiges, in Gottes Wort Gegründetes und als solches auch vor der Vernunft und Wissenschaft Erweisbares und schlechterdings Unwidersprechliches angenommen und sanctionirt hatten. Dieß kann man, wenn man will, für die einzige, aber gewiß nicht ganz unbedeutende Differenz zwischen beiden Kirchen halten.

Es bekennt sich daher die protestantische und römische Kirche gleich sehr zu dem Inhalt der drei sogenannten ö c u m e n i s c h e n S y m b o l e. Schon im J. 1533 war es zu Wittenberg Sitte geworden, daß alle Doctoren der Theologie auf die drei öcumenischen Symbole wie auf die augsburgische Confession verpflichtet wurden, und im J. 1580 wurden sie auch in dem Concordienbuche den übrigen protestantischen Glaubensbekenntnissen vorangesetzt.

Die eigentlichen Urheber des ersten und dritten sind freilich eben so ungewiß, als die Zeit, in der sie entstanden sind. Von dem a p o s t o l i s c h e n G l a u b e n s b e k e n n t n i ß heißt es gewöhnlich in der katholischen Kirche, daß es durch die Beiträge aller zwölf Apostel entstanden sey. Allein dieß ist eben so unerweislich, als daß überhaupt die Apostel Antheil daran hatten. Es war ursprünglich, aber allerdings sehr früh, die Grundlage des Unterrichts der Katechumenen und die feierliche Taufformel, die sich nach und nach erweiterte und veränderte, um den entstandenen Irrlehren zu widersprechen. Es gab solcher in mündlicher Ueberlieferung existirenden Glaubensregeln mehrere seit dem 2. Jahrhundert, wie denn schon Tertullian de veland. virg. c. 1., de praescr. c. 13. und adv. Prax. c. 2. allein ein dreifaches Bekenntniß dieser Art enthält. Origenes theilt auch gleich zu Anfang seines großen Werkes über die Principien eine regula fidei, wie man sie nannte, mit, und auch bei Irenäus advers. haer. I. 2. findet sich eine solche. Aus diesen Grundbestandtheilen ist dann erst im 4. Jahrh. das Bekenntniß erwachsen, welches unter dem Namen des apostolischen in der Folge im Abendlande am meisten Gewicht und Ansehn erhielt. Fixirt in seiner Form wurde es erst zu derselbigen Zeit, da auch der Kanon der heiligen Schrift abgeschlossen ward.

Das zweite allgemeine Symbolum, d a s n i c ä n i s c h e, ist auf den beiden ersten öcumenischen Kirchenversammlungen zu Nicäa vom J. 325 und zu Constantinopel vom J. 381 zur Befesti-

gung der richtigen Lehre von der Gottheit Christi und der Dreieinigkeit überhaupt gegen die Arianer und Macedonianer abgefaßt worden. Auch bei diesem ist man des eigentlichen Verfassers nicht ganz gewiß; nur weiß man, daß es officiell zu jener Zeit auf jener Synode bekannt gemacht worden ist.

Das dritte endlich, das Symb. Athanasianum, wird zwar gewöhnlich dem Athanasius zugeschrieben, ist aber ganz zuverlässig nicht von ihm, sondern erst im 7. Jahrh. entstanden, vermuthlich aus Veranlassung des Streites über den Ausgang des heiligen Geistes vom Vater allein, oder auch vom Sohn. Diese letztere Lehre enthält das Symbol, es erwähnt der Homousie, der Athanasius sein Leben und seine Ruhe opferte, mit keinem Wort, es bestreitet schon nestorianische und eutychianische Irrlehren, es ist lateinisch abgefaßt, in welcher Sprache Athanasius wenig oder nichts geschrieben: lauter Gründe gegen seine Aechtheit. Gleichwohl ist es immer seitdem zu gottesdienstlichem Gebrauch bestimmt gewesen, bei den Streitigkeiten der lateinischen mit der griechischen Kirche im Abendlande überall eingeführt und auswendig gelernt worden. Es heißt auch das Symbolum Quicunque, weil es sich mit den Worten anfängt: Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus habet, ut teneat fidem catholicam.

Noch ist zu bemerken, daß auf Veranlassung der Symbolik von Möhler, einer Darstellung und Empfehlung des Katholicismus mit den spitzfindigsten Raisonnements und gehässigsten Insinuationen, schon zur fünften Auflage gekommen in kurzer Zeit, zwei protestantische Gegenschriften von Bedeutung erschienen, die eine von Baur: Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus; die andere von Nitzsch: Beantwortung (prot.) der Möhlerschen Symbolik, von denen die erstere Schrift, so eben (1836) in neuer Auflage erschienen, das gediegenste und genügendste, das gründlichste und umfassendste Werk ist.

Erster, allgemeiner Theil.

Erstes Kapitel.

Die Lehre von der Kirche.

In der römisch-katholischen Lehre von der Kirche ist das ganze System des Katholicismus enthalten und beschlossen. Sie ist der höchste Punct und eigentlich das Lebensprincip des ganzen Systems. In ihr haben alle anderen Theile sowohl des Lehrbegriffes als der Verfassung ihre letzte Haltung, und daher beginnt auch die Darlegung des römisch-katholischen Systems auf der Synode zu Trient nicht etwa mit einer genauen und gründlichen Exposition dieses Hauptartikels, sondern mit einer stillschweigenden Voraussetzung desselben. Der Grund davon liegt zu Tage. Die Synode hätte ohne ihre eigene Befugniß, über den Lehrbegriff zu entscheiden und ihn neu zu sanctioniren, zweifelhaft und problematisch zu machen, sich auf diesen Artikel nicht einlassen können; denn in der Voraussetzung der Wahrheit und Richtigkeit aller ihrer Vorstellungen von der Kirche hatte sie sich zu einer allgemeinen Kirchenversammlung constituirt; eine allgemeine Kirchenversammlung ist nach dieser Vorstellung nichts von der Kirche Verschiedenes, ist die Kirche selbst, sie wäre also, hätte sie darauf sich eingelassen, offenbar im Kreise herumgegangen. Zwar rührten einige Bischöfe auf dem Concilium diesen Artikel gleich zu Anfang an, und allen Bischöfen war auch gewiß die darüber obwaltende Divergenz zwischen der protestantischen Kirche und ihr nichts weniger als unbekannt; gleichwohl war es consequent, diese Verschiedenheit der Meinungen zu ignoriren, weil sie darauf nicht eingehen konnte, ohne ihre eigene Befugniß erst zu untersuchen, welches man weit schicklicher und bequemer von vorn herein als ganz unbezweifelbar und sich von selbst verstehend annahm.

Einig sind nun beide Systeme noch

1. in der unbestimmten Idee der Kirche, sofern sie nämlich das Leben im wahren Glauben ist oder die Gemeinschaft der Gläubigen. Was immer auch beide in der Vorstellung der Idee der Kirche von einander unterscheide und wie abweichend sie diese in näherer Bestimmtheit denken, so kommt doch die Idee der Kirche ihrem wesentlichen Inhalte nach in beiden Systemen vor, nur von verschiedenen Seiten, ja sie könnten sich in der besonderen Vorstellung gar nicht so entgegengesetzt seyn, wären sie nicht eins in dem allgemeinen Gedanken der Kirche, wie ihn das Christenthum in seinem Unterschiede vom Heidenthum mit sich bringt: nur auf dem Grunde dieser Einheit zeigt sich alle Verschiedenheit. Aus schließen beide Systeme nur die Vorstellung der neueren, wie mancher älteren Sectirer, daß es mit dem Christenthum nur auf Stiftung der wahren Religion und nicht auch auf Stiftung der wahren Kirche abgesehen gewesen, daß die wahre Religion nur eine Privatsache sey und der Macht und Willkühr jedes Einzelnen anheimgegeben, nicht aber zugleich Stiftung einer Kirche, einer Gemeinschaft im Glauben, durch ein bestimmtes Bekenntniß mit einander verbunden. Beide lehren nicht minder, daß das Wesen oder die Idee und die Form oder die Erscheinung der Kirche zu einander gehören, daß das Wesen der Kirche ohne seine bestimmte Form und die Form ohne das Wesen nicht sey, d. h. sie lehren beide eine sichtbare und unsichtbare Kirche. Falsch ist daher der Gegensatz, wie ihn Manche gebildet haben, als wisse das römisch-katholische System nur von einer sichtbaren Kirche, das protestantische System nur von einer unsichtbaren. Denn die Stiftung der wahren Kirche besteht gerade darin, daß das an sich unsichtbare Leben im Glauben einen zeitlichen und örtlichen Anfang und Character angenommen, und daß das Wesen der Kirche, das ist die Idee, darin zur Erscheinung gekommen.

2. Beide sind ferner einig in der Anerkennung der gött-

lichen Stiftung der Kirche durch Jesum Christum. Diese ganz gleiche Ueberzeugung beider Kirchen beruhet auf der gleichen Lehre von der Wesensgleichheit des Sohnes Gottes, der in Christi Person Mensch geworden, mit dem Vater. In dieser ewigen Offenbarung Gottes durch den Sohn hat es nach beiderseitiger Lehre auch seinen Grund, daß mehr oder weniger die wahre Kirche zu allen Zeiten war, am wenigsten unter den Heiden, am unverkennbarsten schon in Israel und am vollkommensten nun durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes und seinen Geist gestiftet. Nie ist Gott ohne seine Gemeinde, ohne seine Verehrer und Anbeter gewesen, aber isolirt und zerstreut waren sie im Heidenthum, mit großer Unvollkommenheit noch behaftet im Judenthum. Durch Jesum Christum erst ist die göttliche Weisheit und Heiligkeit menschlich, das Reich Gottes auf Erden gegründet und einheimisch, d. i. die wahre Kirche vollkommen gestiftet worden: denn nur Gott und der Mensch, welcher zugleich von Gott nicht verschieden ist, kann der wahren Kirche einen zeitlichen Anfang und bleibenden Bestand geben in der Welt.

3. Eben so einig sind endlich beide auch noch in der Behauptung einer göttlichen Erhaltung der Kirche durch den heiligen Geist. Dieser Geist Gottes, welcher zugleich der Geist Jesu Christi, ist das göttliche Princip, in welchem die christliche Kirche nicht nur ihr Daseyn und ihre Entstehung, sondern auch ihre Erhaltung und Dauer hat für alle Zeiten. Durch dieses göttliche Princip werden alle Wahrheiten und Wohlthaten des Evangeliums von einer Zeit auf die andere überliefert und fortgepflanzt, Lehrer berufen, Unwissende erleuchtet und aufgeklärt, Glaubenslose zu Gläubigen gemacht, so, daß es der wahren Kirche auch in keiner Zeit an Theilnehmern und Mitgliedern fehlt.

Auf dem Grunde der Uebereinstimmung in diesen allgemeinen christlichen Lehrsätzen von der Kirche erhebt sich nun aber

auch eine bedeutende Verschiedenheit in der Lehre, und sie entsteht

1. dadurch, daß es zu einer näheren Bestimmung der unbestimmten Vorstellung kommt und zur Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Seite oder des Menschlichen und Göttlichen an der Kirche. Die Bestimmung der Idee der wahren Kirche ist in beiden Systemen eine andere, und wie der Begriff überhaupt die Erkenntniß der Wahrheit ist, so ist nun auch beiden Systemen die Kirche selbst eine andere. Will man diesen Unterschied näher und kurz bezeichnen, so kann man sagen, darin liegt er, daß beide das Verhältniß des Wesens der Kirche und der Form derselben zu einander anders fassen, daß das evangelische Bekenntniß sich überwiegend an das Wesen d. i. an die Idee der Kirche hält, ohne deshalb ihre wesentliche Form ganz zu negiren, und daß das römisch-katholische vorzugsweise sich an die Form der Kirche hält, die ihre Erscheinung ist, ohne deshalb auf das Wesen Verzicht zu leisten. Dieses Verhältniß des Wesens und der Form der Kirche zu einander läßt aber die römische Kirche nicht etwa nur als ein dialectisches bestehen, sondern sie geht

2. bis zur Identität beider fort, und dieß ist bei weitem der Hauptunterschied beider Kirchen in diesem Artikel. Ob zwar beide die Stiftung der christlichen Kirche darin finden, daß durch Christum das Wesen d. i. die Idee der Kirche ihre nothwendige Form und Erscheinung gefunden, so liegt doch bei der ganzen Lehre von der Kirche im Papstthum die Voraussetzung zum Grunde, es sei in der Stiftung der wahren Kirche die ganze Fülle des Wesens, der göttliche Inhalt der Idee der Kirche an die Form und Erscheinung so übergegangen, daß beide nun gar nicht mehr von einander zu unterscheiden wären. Die Identität wird als die abstracte genommen, und es ist, als ob eigentlich das Wesen sich in die Form, das Göttliche in das Menschliche verwandelt hätte. Aus dem Standpunct der evangelischen Lehre,

welcher die Identität nicht jene abstracte, sondern concrete ist, liegt jener Vorstellung derselbige Irrthum zum Grunde, welcher den Eutyches verleitete, die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Christi als eine Verwandlung und Vermischung beider zu denken, oder welcher in der römisch-katholischen Lehre vom Abendmahl als Verwandlung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi wieder zum Vorschein kommt. Ist die wahre Kirche durch ihre Stiftung als christliche aus ihrer Unsichtbarkeit und Geistigkeit in die Welt der Erscheinung eingetreten und eine sichtbare geworden, so hat sie dadurch nicht aufgehört die an sich unsichtbare und übersinnliche zu seyn, und ist dadurch nichts Sinnliches und Sichtbares oder das Reich Gottes ein Reich von dieser Welt geworden: denn das Leben im Glauben ist, wie dieser selbst, etwas Innerliches, tief in der Seele Verborgenes und erstreckt sich nur mit seiner Erscheinung und seinen Wirkungen in die äußere Welt. Wenn also die evangelische Kirche den zwiefachen Character der wahren Kirche festhält selbst in der Einheit beider, so verschwindet vielmehr derselbe in der römisch-katholischen so, daß die sichtbare und unsichtbare Seite der Kirche nicht nur in eins zusammenfällt, sondern auch als einerlei erscheint, und eben in dieser Identität besteht, nach römisch-katholischer Lehre, die göttliche Stiftung derselben. Dem gemäß wird gelehrt, es habe der Stifter der christlichen Kirche nicht nur die wesentliche Grundlage der wahren Kirche gestiftet und die Menschen in der Idee des Reiches Gottes vereinigt zur wahren Kirche, sondern auch die Form und Erscheinungsart dieser Kirche auf eine genau bestimmte Weise zugleich mit vorgeschrieben als etwas, das von derselbigen Dignität und Nothwendigkeit ist, als das Wesen selbst, und sich daher auch in allen Zeiten gleich bleiben soll, als eben so heilig und göttlich. Es handelt sich hier zwischen beiden Kirchen hauptsächlich um den Begriff der Stiftung der christlichen Kirche; nach evangelischer Vorstellung besteht sie darin, daß die Idee der wah-

ren Kirche durch Christum in die Welt gekommen und mittelst seiner Lehre gestiftet, d. i. verwirklicht worden, aber die Kirche auch in und nach dieser Stiftung nicht aufgehört hat, eine ihrem Wesen nach übersinnliche Gemeinschaft zu seyn, an der nur das Leben der Menschen darin die sichtbare und sinnliche Seite ist. So nothwendig nun dieses Leben und diese Seite auch nach evangelischer Vorstellung mit gehört in den Begriff der wahren Kirche, so kann und muß man doch das Göttliche und Menschliche auf gleiche Weise festhalten, den Uebergang des einen in das andere nicht als eine Verwandlung des einen in das andere denken: denn durch den Eintritt in Zeit und Raum ist das Geistige und Göttliche selbst nichts Zeitliches und Räumliches geworden, sondern hat auch so seinen Ursprung nie verleugnet, seinen Character auch in diesen behalten, gleichwie sich auch das Zeitliche und Räumliche, das Aeußerliche und die Erscheinung als solche behauptet und nichts Uebersinnliches geworden ist. Das Leben in der Kirche, obgleich es auch eine äußere, sichtbare Seite hat, ist darum doch nichts desto weniger nur ein Leben im Geist und in der Wahrheit, und nicht alle ursprünglichen Formen, in denen die christliche Kirche zuerst sich in der Welt entwickelte, haben ein so inneres und nothwendiges Verhältniß zu dem Wesen, welches die Idee der Kirche ist, daß sie ohne Beschädigung von dieser nicht etwa zu trennen wäre: es gehörte gar manches nur jener Zeit, jenen Umständen an und soll also mit der Substanz der Kirche nicht gleiche Dignität haben. Nach der protestantischen Vorstellung hat der Stifter der Kirche in den einzelnen Formen in der äußerlichen Erscheinungsart, in der Verfassung und gesellschaftlichen Einrichtung, wie manches absichtlich unbestimmt gelassen, so auch dergleichen zu bestimmen den verschiedenen Zeiten und Umständen überlassen und also in diesen Beziehungen viel Freiheit gelassen. Auch in den mannigfaltigsten Formen kann die wahre Kirche seyn und sich gleich bleiben dem Geiste nach. Ja nach der evangelischen Vorstellung

kann die Kirche in ihrer Aeußerlichkeit, Sichtbarkeit und Erscheinung nur im uneigentlichen Sinne den Namen der Kirche führen, da auf diese Seite hingegen im Papstthum ein hoher Werth gelegt und eben dieß als der eigentliche Zweck der Stiftung der christlichen Kirche angesehen wird, daß sie aus ihrer Unsichtbarkeit und Uebersinnlichkeit einmal für immer in diese bestimmte Welt der Erscheinung übergegangen ist. Und wie nun leicht auf diesem Wege, in diesem Gegensatz man in der protestantischen Kirche dahin kommen kann, auf die Erscheinung, Gestalt und Verfassung der Kirche fast gar keinen Werth mehr zu legen und sich lediglich an die übersinnliche Seite derselben, an das Leben im Geist zu halten und so in eine ganz abstracte Vorstellung nur von der christlichen Kirche überzugehen; so liegt auch der römisch-katholischen Vorstellung die Verirrung sehr nahe, die äußerliche Erscheinung der Kirche für die Kirche selbst und das äußerliche Bekenntniß zu ihr an und für sich schon für hinreichend zu halten zur Seligkeit. Die christliche Kirche ist in Wahrheit die concrete, in welcher ihre Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit gleich nothwendig enthalten, aber auch beide wohl zu unterscheiden sind. Hierauf beziehen sich schon sehr bestimmte Aeußerungen in den gegenseitigen Glaubensbekenntnissen. Nach der augsburgischen Confession und derselben Apologie ist nicht die äußerliche kirchliche Gesellschaft an und für sich einerlei mit der wahren Kirche, sondern diese ist nur da, wo das Wort Gottes recht gelehrt und das Sacrament recht verwaltet wird; Mitglied der wahren Kirche Christi ist und wird man allein durch Erleuchtung des Geistes zum Glauben und durch Heiligung des Herzens und Lebens; Alle, welche nicht das Leben im Geist der Wahrheit und Heiligkeit theilen, gehören der wahren Kirche nicht an, sind nur Scheinglieder, todte Glieder der Kirche, mortua membra ecclesiae, ecclesiae admixti: die äußerliche Gesellschaft derer, welche zu kirchlichen Zwecken vereinigt sind, enthält auch Böse und Gottlose, Heuchler und Unwürdige, welche durch

die Idee der Kirche wieder von ihr ausgestoßen werden. Nach der römisch-katholischen Lehre leben die Schlechten und Guten vermischt in der wahren Kirche, weil diese in ihrer Erscheinung gar nicht mehr unterschieden ist von der Substantialität derselben und diese an jene ganz übergegangen ist, und ein wahres Mitglied der Kirche ist und wird man nach dieser Theorie lediglich schon durch das äußerliche Bekenntniß, durch die äußerliche Theilnahme an den vorgeschriebenen Gebräuchen und Gottesdiensten, und es kann sogar leicht kommen, daß gegen die Verdienstlichkeit solcher äußerlichen Theilnahme viel Innerliches erlassen und für weniger nothwendig erachtet wird. Da kommen dann die Extreme zum Vorschein, zu denen die Principien führen.

3. Wenn nach beiderseitiger Lehre die christliche Kirche nicht nur göttlich gestiftet ist, sondern auch göttlich erhalten wird durch den heiligen Geist in allen Zeiten, und Christus seiner Kirche verheißen hat, in und mit diesem Geist immerdar in ihr zu seyn und zu bleiben, sie zu regieren und die Güter der reinen Wahrheit und Lehre, wie die Wohlthaten des Evangeliums, in ihr auf alle zukünftige Zeiten fortzupflanzen, so bezieht die protestantische Kirche dieß Alles nur auf das geistige Daseyn und Leben des göttlichen Geistes Christi in seiner Gemeinde, aber sie dehnet nicht, wie die römisch-katholische, diese Verheißung unbedingt aus auf die äußerliche Erscheinung und Gesellschaft, und beschränkt sie noch weniger nur auf derselben Lehrer und Vorsteher, sondern unterscheidet auch hier wieder das, was an der Kirche menschlich und mithin dem Irrthum und Zweifel, dem Wechsel und der Veränderung unterworfen ist, von demjenigen, was göttlich, untrüglich und unwandelbar ist. Bei ihrer Vermischung des einen mit dem andern hat die römisch-katholische Theorie gar kein rechtes Kriterium mehr, das eine vom andern gehörig zu unterscheiden, sondern sie überträgt unkritisch und unbedingt das alles, was die heilige Schrift von

Christo und seinem Geist, dessen fortwährender Erleuchtung und Heiligung seiner Gemeinde, dessen Unterstützung und Beistand im Glauben und von dessen untrüglicher Entscheidung in allen Fällen der Ungewißheit und des Streites lehrt, an die äußere Gesellschaft derer, welche sich zum christlichen Glauben bekennen, und zwar ausschließlich an die Lehrer und Vorsteher, welche der Stifter der christlichen Kirche ebendazu als Clerus von den Laien ausgesondert und ebendazu berufen hat, in ihrer Gesammtheit die ausschließlichen und untrüglichen Organe des heiligen Geistes zu seyn. Wohl muß auch die protestantische Kirche zugeben, und sie hat es ausdrücklich in ihren Glaubensbekenntnissen gethan, daß die Kirche Christi, sofern er selbst kraft seines Geistes in ihr ist, sich auch der Wahrheit untrüglich erfreuet: denn er ist, wie Gott selbst, der Untrügliche; aber auch nur er ist es und nicht der Mensch, und ist es also eine heilige und unleugbare Thatsache, daß das Wahre und Gute durch den göttlichen Geist Jesu Christi auf eine gewisse und bleibende Weise zu allen Zeiten in der Kirche ist, so kann man das nun nicht eben so von den Menschen, ihren Vorstehern und Lehrern sagen, sofern sie in der Kirche sind, sondern von dieser Seite ist zu allen Zeiten eben so sehr und eben so oft aller Irrthum und Misbrauch, alle Unwahrheit und Verfälschung in die Kirche gekommen, als der göttliche Geist an ihnen würdige und brauchbare Organe, treue Bekenner und scharfsinnige Vertheidiger der reinen Lehre gefunden und sie erleuchtet und geheiliget hat. Nur daß man Beides nicht in einander werfe, sondern wohl unterscheide. Vielmehr lehrt die evangelische Kirche, daß die christliche Kirche zu keiner Zeit ihr heiliges Ziel ganz und vollkommen erreicht, sondern beständig durch den Geist der Wahrheit und Heiligkeit mit dem Geiste der Unwahrheit und Lüge zu kämpfen gehabt habe, daß dieser sich oft in einen Engel des Lichts verkleidet und in dieser Gestalt die Seelen irre geführt habe. Nie also ist die Welt ganz eins mit der Kirche oder verwandelt in das Reich

Gottes, d. h. aber zugleich, nie ist die Kirche ganz eins mit der Welt, und es muß daher das Daseyn und Wirken des göttlichen Geistes in der Kirche von dem Daseyn und Wirken des Menschen in ihr immer noch wohl unterschieden werden. Die römisch-katholische Kirche hingegen lehrt

a) daß der Stifter der christlichen Kirche in ihr auch eine äußere, menschliche und doch untrügliche Autorität aufgerichtet habe. Diese Untrüglichkeit und Autorität legt das System nicht nur der Kirche an sich und ihrem Wesen bei, welches das Seyn Gottes kraft seines Geistes ist in ihr und das Wahre daran ist, sondern auch ihrer Erscheinung in der Totalität ihrer Vorsteher, der allgemeinen Kirchenversammlung, welche von der Kirche selbst gar nichts Verschiedenes mehr ist, in Festsetzung dogmatischer Lehrnormen und in Entscheidung über Streitigkeiten des Glaubens nicht irren kann, und deren Entscheidung und Autorität also, mit der des heiligen Geistes selber identisch, ein Jeder sich unbedingt und blindlings unterwerfen muß. Gegen diesen Lehrsatz verhält sich die protestantische Kirche, wie gegen die Vorstellung der Kirche im römisch-katholischen Sinne, die sich darin nur erneuert, ganz negativ, und behält sich das Recht vor, das Verhältniß aller Glaubensbestimmungen auf Kirchenversammlungen zu prüfen nach dem Inhalt der Schrift und den Aussagen der redlich und treu nach Wahrheit forschenden und von Gott erleuchteten Vernunft: denn nicht geknüpft allein an die Vereinigung der Bischöfe auf einer allgemeinen Kirchenversammlung ist der heilige Geist, noch weniger läßt er sich beschränken darauf, am allerwenigsten verlangt er nur blinden Glauben ohne eigene Prüfung und Untersuchung. Die Synode zu Trient hat sich zwar über diesen Punct sehr gelind ausgedrückt und sie gebraucht nicht einmal das Wort Unfehlbarkeit; aber bei Gelegenheit ihrer Entscheidungen über die Auslegung der heiligen Schrift hat sie diese Gabe der Kirche stark genug angedeutet, und die andern Symbole enthalten die bestimmte Lehre

davon. So lange das Papstthum seinen Principien von der Kirche getreu bleibt, kann freilich diese nicht nur den Protestanten, sondern selbst vielen Theologen der römisch=katholischen Kirche anstößige Lehre nicht weggeräumt werden, ohne die Kirche im Fundament zu erschüttern. In derselbigen Vorstellung von der Kirche, an deren äußerliche Erscheinung und Gemeinschaft der ganze göttliche Inhalt übergegangen und gebunden ist, ist es auch

b) gegründet, daß man außer derselben nicht selig werden kann. Auch die protestantische Kirche leugnet nicht die innere Wahrheit der Lehre: quod extra ecclesiam nulla sit salus. Wäre der Satz absolut falsch, so würde man bald mit ihm fertig seyn, so wäre er nichts. Es handelt sich auch hier nur um die sich erneuernde Vorstellung von der Kirche: denn sofern nach der Lehre der Schrift der Name Christi allein derjenige ist, durch den man soll selig werden, ist alle Seligkeit darin allein zu finden, daß man ein wahrer Bekenner dieses Namens sey; sofern die wahre Religion überhaupt die wahre und einzige Seligkeit und das Christenthum diese wahre Religion ist, kann man auf dem Wege des Bekenntnisses dazu allein selig werden. Doch versteht die evangelische Kirche diesen Lehrsatz nicht wie die römisch=katholische ausschließlich von der äußeren Gemeinschaft, am wenigsten beschränkt sie die Wahrheit desselben darauf, am allerwenigsten aber ist sie, wie die römisch=katholische Kirche, zufrieden, wenn Einer nur mit dem Munde sich zu solcher Gemeinschaft bekennt und sich äußerlich zu derselben hält, womit doch noch wohl bestehen kann, daß er der wahren christlichen Kirche gar nicht angehört, ja demungeachtet von dem heiligen, in ihr waltenden Geiste verworfen und ausgestoßen ist, indeß doch dagegen wohl möglich ist, daß Einer, wie mancher fromme Heide und Israelit, dem Geiste nach der wahren christlichen Kirche angehört und unbedenklich für theilhaftig der Seligkeit zu halten ist, ob er gleich nicht dieser geschlossenen, durch äußerliches Bekenntniß zugleich vereinigten Gesellschaft angehört.

Vielmehr hat die wahre Religion in allen Zeiten und in allen Ländern der Erde, selbst unter dem Papst, selbst unter den Türken ihre Bekenner; nicht gebunden ist das Leben in der Erleuchtung und Heiligung an irgend eine Aeußerlichkeit oder gesellschaftliche Verfassung und Einrichtung oder an irgend eine bestimmte Gestalt des Gottesdienstes und der Gebräuche, oder gar an die Mauern einer alten Stadt. Von allen diesen Grundsätzen lehrt die römisch-katholische Kirche das Gegentheil, und nicht nur alle außer der christlichen Kirche lebenden Völker, sondern auch Alle, welche sich auf dem Gebiete derselben an ihrer Lehre und Verfassung vergreifen, Alle, die als Sectirer und Ketzer von ihr ausdrücklich ausgeschlossen werden, fallen der ewigen Verdammung anheim: nur daß sie dabei noch den kleinen Unterschied anbringt zwischen formalen und materialen Ketzern. Diese nämlich sind solche, welche unbewußt und unbekannt mit der Wahrheit irren, im Irrthum geboren und erzogen werden und äußerlich zwar ohne Theilnahme an der allein seligmachenden Kirche, doch keinen bestimmten und hartnäckigen Widerspruch gegen dieselbe äußern. Solche, wenn sie übrigens fromm und rechtschaffen leben, gehören dem Geiste nach der römisch-katholischen Kirche an, und solchen spricht sie nicht alle Hoffnung der Seligkeit ab. Die formalen Ketzer hingegen sind die, welche auch der Form und Gesinnung nach sich trennen und getrennt wissen von der allein seligmachenden Kirche, in beständiger, hartnäckiger Negation und Opposition gegen dieselbe stehen: diese sind unwiederbringlich verloren, wenn sie sich nicht bekehren und mit der römischen Kirche sich wiedervereinigen und versöhnen. Der gedanken- und bewußtlose Glaube kann also immer nach ihr noch selig machen; aber aus Grundsatz und mit Bewußtseyn seines Glaubens leben, also mit Gedanken und Ueberzeugung, heißt aller Seligkeit verlustig gehen. Diesen Grundsätzen gemäß thut denn auch die römisch-katholische Kirche

c) alles was irgend in ihren Kräften steht, die Selig-

keit des Papismus nach allen Seiten zu verbreiten, sie beschränkt und beengt die Denkfreiheit ihrer Glieder auf alle Weise, damit sie sich ja nicht von dem breiten Wege des blinden Glaubens und Gehorsams an ihre Autorität verirren, unterdrückt mit Strenge und selbst mit Gewalt jeden Versuch des Zweifels oder der Untersuchung und eignen Forschung, und stellt sich als Vormund auf, dem jeder willig folgen und sich unbedingt überlassen muß. Auch die geistlichen Strafen des Bannes und der Excommunication nimmt sie zu Hülfe gegen Alle, welche muthwillig und kühn ihr widerstreben, und Haß und Verfolgung bis zum Tode wirft sie auf alle beharrlichen Ketzer. Es ist zwar Grundsatz dieser Kirche: ecclesia non sitit sanguinem, sie weiß aber die weltlichen Fürsten so geschickt zu leiten und zu regieren, daß diese für sie das weltliche Schwert ergreifen und ihre Urtheile nur ausführen müssen, freilich Alles aus Liebe, um nämlich, wo möglich, die ganze Welt selig zu machen. Diese Folgen des römisch=katholischen Systems, welche so viel Unheil gestiftet, so viel Elend erzeugt haben, sind es denn auch vorzüglich, weshalb man das System selbst, aus welchem sie so natürlich und fast nothwendig hervorgehen, anklagen muß. Denn wenn die Praxis in unsern Tagen nicht mehr ganz so grob ist, wie vormals, so bleibt die Theorie doch beständig stehen, und mehr und weniger, und auf die eine oder andere Art erneuert sich doch auch beständig die Praxis und ist in der That ohne Unterlaß im Gange, und man ist unabläßig geschäftig, einige Seelen zu retten und von der protestantischen Kirche abwendig zu machen. Diese verabscheut dagegen um so mehr alle so oft und noch immer angewandten Mittel, den wahren Glauben und die Einheit darin zu erzwingen, die Denk= und Glaubensfreiheit der Christen zu beschränken und die Gewissen zu binden; sie hat dagegen von Anfang an die freieste Forschung und Prüfung aller ihrer Lehren gestattet, überzeugt, daß sich die Wahrheit durch ihre eigene, innere, göttliche Kraft erhalten müsse

und nicht durch menschliche Macht, durch Feuer und Schwert in der Welt zu behaupten sey: dergleichen Mittel und Wege passen sich vielmehr für das Bewußtseyn der Unwahrheit und das böse Gewissen oder für die Unfähigkeit der Erkenntniß und die Verbreitung des Irrthums, als für die Verkündigung und Vertheidigung des wahren Glaubens und der wahren, christlichen Lehre.

Es bleibt aber der Streit beider Kirchen über die Bestimmung des Dogma von der Kirche nicht blos an der dogmatischen Seite stehen, sondern geht auch in die Geschichte ein. Er verwandelt sich in die Frage: worin die Kirche ihre wahrhaftige Wirklichkeit habe. Es hat die römische Kirche gewisse Charactere aufgestellt, Merkmale oder Bestimmungen, durch deren ausschließliche Beziehung auf sich allein sie in ihrer Wirklichkeit und geschichtlichen Erscheinung sich als die wahre, christliche Kirche legitimiren will. Ebenso aber auch die evangelische. Der Widerspruch beider Kirchen liegt nun nicht etwa in dem Behaupten oder Leugnen der Nothwendigkeit dieser Charactere sowohl an sich, als auch im Begriff der wahren Kirche oder der Nothwendigkeit der Nachweisung ihres wirklichen Vorhandenseyns an ihr und ihrer geschichtlichen Erscheinung, sondern allein darin, daß jede der beiden Kirchen diese Bestimmungen als wirklich nur an ihr findet und sie ausschließlich von sich prädicirt. Darin also, in dieser historischen Ueberzeugung und der gemäßen Behandlung der Kirchengeschichte, ist der Gegensatz und die Trennung beider fixirt und vollendet. Was aber dieser historischen Seite des Gegensatzes zum Grunde liegt, ist die dialectische Beschaffenheit und Gestalt der Idee der Kirche, welcher zufolge sie an der einen Seite überwiegend und vorzugsweise in ihrer Sichtbarkeit, Erscheinung und Aeußerlichkeit, an der andern vorzüglich in ihrer Geistigkeit, Wesenheit und Innerlichkeit erkannt und vorgestellt wird. Die Kennzeichen nun der wahren Kirche sind:

1) die Einheit. Sie ist nicht nur die Widerspruchslosig-

keit in der Lehre, sondern auch die Einigkeit aller Glieder der Kirche im Bekenntniß der einen und selbigen Lehre, also nicht nur die Einheit der Kirchenlehre an sich, sondern auch die Uebereinstimmung des Bewußtseyns damit. Solche Einheit und Einigkeit prädicirt die römische Kirche vorzugsweise von sich, und ihr gegenüber ist allerdings die Mannigfaltigkeit in der Erkenntniß und Lehre der christlichen Religion Eigenthümlichkeit der protestantischen Kirche. Es hat aber Beides seinen Grund in der Art und Weise, wie in der einen und andern Kirche der Geist mehr oder weniger freigelassen ist in der Erkenntniß der christlichen Wahrheit. Die Freiheit in der Erkenntniß und Mittheilung derselben ist am wenigsten vorhanden in der römischen Kirche, da hier auch die Form der Lehre so unabänderlich festgesetzt ist, und so kann sich denn freilich die gerühmte Einheit dort am sichersten erhalten. In der protestantischen Kirche, da in ihr kein Glaubenszwang und vielmehr völlig freie Bewegung in der Erkenntniß und Mittheilung ist, tritt die Einheit der Lehre und des Bekenntnisses allerdings sehr zurück und es herrscht überwiegend die Mannigfaltigkeit. Gleichwohl ist jene Einheit dort und diese Mannigfaltigkeit hier, obgleich Beides den Character der einen und andern Kirche gar wohl bezeichnet, nicht absolut zu nehmen. Eine Einheit, welche nicht die Einheit des Mannigfaltigen wäre, müßte die ganz abstracte, unwirkliche nur seyn, ein todtes Einerlei, und so stellt sich wirklich die römisch-katholische Lehre im Bekenntniß mancher Länder zu ihr dar; in solchen, wo alle wissenschaftliche Regung und Bewegung fehlt, wie in Italien, Spanien, Portugal, ist die gerühmte Einheit des Katholicismus in dieser kläglichen Weise zu finden. Ebenso ist die ganz abstracte Mannigfaltigkeit, wie sie in der protestantischen Kirche sich findet und als individueller Scharfsinn, Originalität und Eigenthümlichkeit gerühmt wird, in manchen Zeiten mit der Gefahr der Auflösung des Christenthums und aller Gemeinschaft des Glaubens verbunden gewesen. Wo durch eine lebendige Er-

kenntniß in Lehre, Theologie und Philosophie der Katholicismus eine kräftige Anregung und Einwirkung erfahren, da hat er bei allem Festhalten der gemeinschaftlichen Kirchenlehre doch eine große Mannigfaltigkeit der Vorstellung und Darstellung in sich, wie in Deutschland, und wo bei aller freien Bewegung und Wissenschaft in der protestantischen Kirche der an sich vorhandene eine und reine christliche Glaube nicht aufgegeben und aufgeopfert ist, da ermangelt sie auch der nöthigen Einheit nicht; aber das hindert nicht, daß die Einheit vorzugsweise auf der Seite der römischen, die Mannigfaltigkeit auf Seite der protestantischen Kirche ist, und es hat dieß seinen weiteren Grund in dem Begriff der christlichen Kirche, wie er römisch und protestantisch in anderer Weise gefaßt ist. In der protestantischen Kirche nämlich genügt die Einheit im Geist, im Wesentlichen, in den Grundlehren des Christenthums; aber die Form und Darstellung ist einer unendlichen Ausbildung fähig, und diese unendliche Ausbildung der Form ist vorzugsweise der protestantischen Kirche anvertraut; es wird hier nicht gemeint, die zeitliche, menschliche, theologische Form des göttlichen Inhalts sey eben so heilig und unwandelbar, als dieser, und müsse nur die unendliche Wiederholung desselben seyn, und es ist vielmehr selbst nur Unbehülflichkeit und Beschränktheit, welche ihn, diesen göttlichen, biblischen Inhalt in den verschiedensten Formen, z. B. in philosophischen Entwickelungen und speculativen Formen und Darstellungen nicht mehr wiederfindet und anerkennt; das mag der römischen Kirche ziemen, der protestantischen nicht, welche immer neue Entwickelungen und Formen versucht, den göttlichen Inhalt der christlichen Religion aus ihren Principien und Grundelementen abzuleiten, und dem Recht nicht entsagen kann, Gedanken darüber zu haben, nicht aber im Buchstaben gefangen zu liegen. So auch ist die kirchliche Gemeinschaft unter den Protestanten nicht gestört oder gehemmt, so lange bei aller Verschiedenheit der Denkart, der kirchlichen Gebräuche nur die Einheit im Geist und in der Wahrheit vorhanden ist.

In der römischen Kirche ist das anders. Da genügt die Einheit im Geist nicht, sondern sie muß sich auch in der Erscheinung und Form zeigen; denn diese wird für die wahre Wirklichkeit angesehen, das Geistige nicht. Macht man die überlieferten Formen der Kirchenlehren und Kirchengebräuche mit, so erkennt man daran seinen eifrigen Katholicismus und erläßt ihm dagegen auch wohl die innere, geistige Uebereinstimmung mit der Kirche, dieß Alles in der Meinung, daß das Erscheinende schon an sich das Wirkliche sey; in der protestantischen Kirche ist es umgekehrt; hier ist das Geistige, das Vernünftige allein das wahrhaft Wirkliche. Die aus einander gehende und erfüllte Einheit aber ist

2) die **Allgemeinheit** und diese nicht minder Kennzeichen der wahren Kirche nach dem römisch=katholischen System. Das Christenthum hat als der allein wahre und beseligende Glaube den unleugbaren Anspruch auf die weiteste Verbreitung in der Welt, ja ihm gehört von Gott und Rechtswegen die ganze Welt, und diese hat die innere und wesentliche Bestimmung, in ihn, den christlichen Glauben, einzugehen und darin ihre Seligkeit zu finden. Das ist die Lehre des christlichen Glaubens selbst und soweit gemeinsame Lehre der römischen und protestantischen Kirche. Darin liegt also an sich keine Differenz zwischen beiden. Das römische System aber, da es die Kirche als christliche mit der römischen und was sie ihrer Idee nach ist, mit ihrer Erscheinung als römischer identificirt, lehrt, daß eben sowohl als der christlichen ihr, der römischen, als von jener gar nicht verschieden, derselbige Anspruch verliehen sey, die allgemeine und in der ganzen Welt herrschende zu seyn, welches sie insonderheit auch consequent und factisch durch Ernennung von Bischöfen in partibus infidelium erklärt. Die protestantische Kirche, indem sie die reine christliche Lehre als ihren Inhalt weiß, ist weit davon entfernt, nur eine Particularkirche, wofür sie von der römischen Kirche gehalten wird, zu seyn, und jenen Vorzug, der der wah=

ren christlichen Kirche zugehört, aufzuopfern, nämlich den Anspruch auf die weiteste und allgemeinste Verbreitung; sie hegt vielmehr die Hoffnung und feste Zuversicht, es werde das Licht des evangelischen Glaubens immer mehr durchdringen und mit der Zeit sich selbst durch die dicksten Finsternisse, wie sie in manchen Ländern römischen Bekenntnisses herrschen, seinen Weg bahnen, und es wetteifert daher auch die evangelische Kirche mit der römischen wenigstens in den Missionsanstalten zur Bekehrung der Heiden, und hat den Vorzug, selbst durch ihre Bibelgesellschaften auf jenes gesegnete Werk der Heidenbekehrung erfolgreich einzuwirken. Sie erklärt also der römischen Kirche gleich die Allgemeinheit, wenigstens eben so wie jene die Macht und Möglichkeit, allgemein zu seyn, für ein nothwendiges Prädicat der christlichen Kirche, und giebt als Grund, wie die römische, warum sie es noch nicht ist, allein den weltlichen, menschlichen Widerstand und Widerspruch an, der seiner Natur nach nur nach und nach zu überwinden ist. Die protestantische Kirche macht daher, gleichsehr wie die römische, Anspruch darauf, katholisch zu seyn, und es ist eine übelverstandene Verzagtheit der letzten anderthalb Jahrhunderte erst gewesen, daß sie diesen Namen neben dem ihrigen aufgegeben hat. Im 16. Jahrh. und bis zum westphälischen Frieden fiel es keinem Protestanten ein, diesen Namen der protestantischen Kirche, wenigstens was der Name besagt, aufzugeben, und dieß ging so weit und erklärte sich aufs Bestimmteste dadurch, daß man den Gegnern den Namen: Katholiken, gar nicht beilegte und der römischen Kirche selbst den Namen einer katholischen ganz absprach; man nannte vielmehr allgemein dazumal jene Papisten und diese die päpstliche Kirche; und durch das Festhalten des Characters der einen und allgemeinen Kirche erklärte die protestantische Kirche, die wahre christliche Kirche zu seyn, nicht eine Particularkirche, nicht eine Secte, wie denn Luther in den schmalkaldischen Artikeln ausdrücklich sagt: wir gestehen ihnen nicht zu, daß sie die Kirche

seyen und sinds auch nicht und wollens auch nicht hören, was sie unter dem Namen der Kirche gebieten oder verbieten. Katholisch nannte man schon im 2. Jahrh. den christlichen Glauben, wie er von aller Particularität, Individualität und Subjectivität unabhängig ist und von aller Sectirerei frei den bestimmtesten Anspruch hat auf unbedingte Allgemeinheit; als der katholische setzte sich der christliche Glaube allen sectirerischen Meinungen entgegen und schloß sie von sich aus, und von diesem wesentlichen Prädicat, welches an der christlichen Kirche erst da, aber dann nothwendigerweise hervortrat, als die Sectirerei auf Auflösung aller Gemeinschaft ausging, machten die ersten Häresiologen des zweiten und dritten Jahrhunderts schon nicht ohne großen Erfolg Gebrauch gegen alle Häretiker. Wie hätte nun die protestantische Kirche diesen Namen ihren Gegnern allein lassen können, ohne sich hiemit zugleich als die falsche Kirche zu bekennen und aufzugeben? Daß die evangelische Kirche diesen ihren gerechten Anspruch auf Katholicität keinesweges aufgegeben, beweiset auch das in ihr gleicherweise hochgeachtete sogenannte apostolische Symbolum, worin es im dritten Artikel bestimmt genug heißt: credo unam sanctam catholicam ecclesiam, und hat sie in der Folge den Namen katholisch fahren lassen und ihn ausschließlich ihren Gegnern überlassen und beigelegt, so ist doch nicht dem entsagt, was der Ausdruck besagt, und es war jederzeit eine falsche Wendung der protestantischen Polemik, die Nothwendigkeit dieses Zeichens der wahren Kirche zu übersehen, und den Vortheil, den die römische Kirche schon in diesem Namen besaß. Will man also den Unterschied und Gegensatz beider Kirchen genau und richtig bezeichnen, so ist es der der protestantisch-katholischen und der römisch-katholischen; darin ist ihre Einheit und ihr Unterschied in gleicher Weise bezeichnet.

3) Das Alterthum. Daß die christliche Kirche in jedem ihrem späteren Daseyn und bis in die neueste Zeit hinein ihren

Zusammenhang mit der ersten und ursprünglichen Kirche Christi und ihre Uebereinstimmung mit ihr nachweise, ist eine Nothwendigkeit, wodurch sie sich als die wahre christliche Kirche declarirt, und zeigt, daß sie nicht eine Neuerung, nicht eine Abweichung sey von der ursprünglichen Stiftung. Auch dieses nun und zwar ausschließlich von sich darzuthun auf dem geschichtlichen Wege, ist die Aufgabe sowohl der römischen als protestantischen Kirche vom Anfang ihrer Trennung gewesen; in der Ausschließlichkeit dieser Behauptung aber liegt zugleich die Beschuldigung der einen Kirche gegen die andere, daß sie von der ursprünglichen reinen Lehre und Kirchenverfassung der ältesten Zeiten abgewichen und den Faden der Ueberlieferung aus dem ächtesten Alterthum abgerissen habe, somit eine offenbare Neuerung und spätere Erfindung sey. An der Nothwendigkeit dieses Erweises zweifelt keines der beiden Systeme; aber jedes führt den Beweis auf dem Wege der Geschichte in anderer Weise und zu seinem eigenen Vortheil. Die römische Kirche beschuldigt die protestantische, daß ihr dieß wesentliche Merkmal der wahren, christlichen Kirche, das Alterthum, fehle, daß sie neueren Ursprungs, erst im 16. Jahrh. entstanden sey, hiemit aber des christlichen Fundaments entbehre und auf eigene Meinungen verfallen sey, welche sich daher auch beständig verändern und aller festen Haltung entbehren. Bossuet hat diesen Beweis mit aller Sophistik und Rhetorik zu führen versucht in seinem Werk über die Variationen der protestantischen Kirche. Diese hingegen sucht ihrerseits die Anklage nicht nur zurückzuweisen, sondern das nämliche vielmehr an der römischen Kirche darzuthun, nämlich daß man in den ersten Jahrhunderten von einem großen Theil der eigenthümlichsten Lehren der römischen Kirche ganz und gar nichts gewußt, daß derselben Zeit auch dem größten Theil nach die mannigfaltigen Gebräuche des Gottesdienstes und Formen der kirchlichen Verfassung fremd und derselben Ursprung in späterer Zeit, ja selbst erst im Mittelalter, erweislich und unleugbar sey; also die

römische Kirche, besonders der Papismus in ihr, eine offenbare Alteration des reinen christlichen Alterthums, eine Verleugnung der ächten und ursprünglichen christlichen Kirche, eine offenbare Neuerung und spätere Erfindung sey, und eben dieserhalb die Reformation im 16. Jahrh. nothwendig geworden, um zu der Reinheit der ersten Jahrhunderte in Lehren und Gebräuchen, in Cultus und Verfassung zurückzukehren und überhaupt die evangelische Kirchenlehre nichts enthalte, was nicht in Gottes Wort gegründet sey. Auch der evangelischen Kirche also ist daran sehr gelegen, die reine Ueberlieferung des ursprünglichsten christlichen Glaubens an sich nicht vermissen zu lassen, und sie behauptet daher ganz mit Grund der Wahrheit und Geschichte, daß das wahre, evangelische Christenthum unter Gottes Leitung in keiner Zeit, selbst unter den äußersten Verderbnissen der römischen Kirche, der Welt abhanden gekommen, nur in der römischen Kirche frühzeitig verfälscht und verunreinigt, fremdartige Bestandtheile in sich aufgenommen, daß dabei aber die reine evangelische Lehre jederzeit ihre Gläubigen und Bekenner gefunden und sich so vom Anfang des Christenthums an durch alle Zeiten aufs 16. Jahrhundert und von da bis auf uns vererbt habe.

Zweites Kapitel.

Von der Repräsentation der Kirche.

Die Kirche, ihrem Wesen nach die unsichtbare, geht als die christliche nothwendig in die Erscheinung über; die Idee der Kirche, welche sie selbst ist ihrem Wesen nach, wäre die ganz abstracte und die Kirche somit die nur gedachte, vorgestellte, wenn sie nicht auch sich verwirklichte und eine bestimmte Gestalt in der Welt annähme, die Idee, dem Geiste angehörend, nicht auch in einer andern Sphäre, nämlich der Welt und Menschheit, sich wieder präsent machte; dieß ist die Repräsentation der Kirche, und daß sie nun auch in dieser Sphäre ihrem ewigen, geistigen

Wesen getreu bleibt, sich in diesem Proceß nicht aufgiebt und aufopfert, sondern erhält und behauptet, das ist eben ihre göttliche Stiftung. In seinen Aposteln zunächst hat Christus seine heilige Kirche gestiftet; in ihnen stellt das gemeinschaftliche Leben im Glauben sich zuerst in concreter Weise dar, und sie sendet er aus als seine Boten und als Lehrer und Verkündiger an die Welt, sie zu demselben Glauben zu bekehren und die christliche Kirche in ihr anzupflanzen und zu verbreiten.

Bei diesen einfachen, der protestantischen und römischen Kirche gemeinschaftlichen Sätzen bleibt aber die letztere nicht stehen, sondern sie versteht sie ganz anders, als die protestantische, leitet ganz andere Folgerungen daraus ab und bauet sodann ein gar verwickeltes System von Behauptungen darauf, welche die protestantische Kirche nicht gelten läßt. Das römisch-katholische Kirchensystem in seiner bis ins Einzelnste gehenden Gliederung und Ausbreitung, als Dogma, Cultus und Kirchenverfassung, beruhet in seinen letzten Gründen auf gar feinen Principien und Argumentationen, auf wenigen dogmatischen, ja selbst nur logischen oder unlogischen Prämissen, welche selten hernach in der Entwickelung und factischen Darstellung zum Bewußtseyn kommen, aber sie bilden vorausgesetzt und sich von selbst verstehend den mystischen Hintergrund, in welchem alle Einzelnheiten der Lehre, des Gottesdienstes und der Verfassung ihre letzte Haltung haben, und zwar meist um so sicherer, je weniger sie in ihrer Nothwendigkeit und Wahrheit erkannt worden sind. Erst in der neueren Zeit ist es geschehen, besonders durch Möhler in Tübingen (Die Einheit der Kirche oder das Princip des Katholicismus) und Walter in Bonn (Lehrbuch des Kirchenrechts aller christl. Confessionen. 4. Aufl. 1829), daß man auf diese geistige, gleichsam speculative Grundlage des römischen Katholicismus zurückgegangen und die Principien des Systems wissenschaftlich zu entwickeln versucht hat. Es muß daher auch hier das römisch-katholische System 1) in seinen Principien,

2) in seinen Consequenzen daraus, und 3) das protestantische System dargestellt werden.

1. Die Principien. Als solche zeigen sich

a) woran, obgleich es bereits abgehandelt worden, hier zunächst wieder anzuknüpfen ist, das Zurücktreten der Unsichtbarkeit der Kirche gegen die Sichtbarkeit derselben in den Vorstellungen von ihr, wie wenn sie nun darüber, daß sie die sichtbare geworden, aufgehört hätte, die dem Wesen und der Substanz nach unsichtbare und geistige zu seyn. Dieser Mangel zeigt sich nicht nur in allen gewöhnlichen Vorstellungen des Volkes und der Ungebildeten, sondern selbst noch in den philosophischen Deductionen, so, daß, wie selbst von Walter, schlechthin gesagt werden kann, die Kirche sey die sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen. Es wird nicht selten von den Theologen und Kanonisten dieser Kirche nicht nur darüber gespöttelt, daß nach protestantischer Lehre die christliche Kirche die unsichtbare Gemeinschaft im Glauben sey, sondern diese unsichtbare Kirche nicht selten auch für eine leere Einbildung, für ein Hirngespinnst erklärt oder für ein Phantom und bloßes Ideal. Das nun wäre sie auch in protestantischer Lehre, wenn ihre Sichtbarkeit und Wirklichkeit hier nicht ebensowohl behauptet würde: aber das ist kein Mangel des protestantischen und kein Vorzug des römischen Systems, daß dort der Character des geistigen Wesens der Kirche auch in ihrer leiblichen Darstellung als das Wesentliche festgehalten, hier hingegen, in der römischen Kirche, als das Unwesentliche bei Seite gestellt und nicht weiter beachtet wird. Durch einen starken, nicht weiter legitimirten Sprung ist nun die christliche Kirche auf einmal die nur sichtbare, und wer ihr nicht angehört, nach Walter, von der Kirche getrennt (S. 24). Aber hernach heißt es doch auch: das Wesen dieser Gemeinschaft besteht nicht in dieser sichtbaren, irdischen Erscheinung, sondern sie hat eine unsichtbare, Gott zugewendete Seite, wovon jene nur die äußere Hülle ist. Wahre, vollständige

Glieder der Kirche sind also nur diejenigen, die mit der äußeren Theilnahme die innere, lebendige Gesinnung verbinden (S. 25). Wie ist nun das mit dem ersten Satz zu vereinigen? Das Geheimniß ist dieses, daß gesagt wird: zum Lehramt, zur Verwaltung der heiligen Handlungen und zur Erhaltung der äußeren Ordnung sind vom Stifter der christlichen Kirche selbst noch die bestimmten Anstalten getroffen worden, und darin vollendet sich erst die Stiftung der Kirche.

b) Die Anstalt, in der alle anderen enthalten sind und welche eben so göttlicher Stiftung ist, als die Kirche selbst, ja eigentlich die Stiftung der Kirche selbst ist, ist das Episcopat, und dieses erfreut sich also

1) göttlicher Institution. Die Nothwendigkeit des Episcopats ist nicht nur im Allgemeinen die des Lehramtes, welches auch die protestantische Kirche als göttlich begründet durch Christum in den Aposteln betrachtet, und die Macht desselben nicht nur auf die Verheißung Christi gestützt, daß er es den Lehrern der Kirche nie an seinem heiligen Geiste fehlen lassen wolle, was die evangelische Kirche gleichfalls anerkennt, sondern die Bestimmung des Episcopats ist die zur Regierung der Kirche aus göttlicher Befugniß und Einsetzung. Die Apostel, heißt es hier, wurden als Stellvertreter Christi, als die Lehrer, Hirten und Häupter der Heerden bestellt und besorgten in dieser Eigenschaft alle Zweige der kirchlichen Verwaltung. Hiemit war bei der Stiftung der Kirche auch auf die äußerlichen Einrichtungen Bedacht genommen und die kirchliche Verwaltung in den Kreis der göttlichen Einsetzung mit hineingezogen. An dieser Seite geht die protestantische Kirche von der römisch-katholischen ab, daß sie für diese äußerlichen Dinge und Einrichtungen, wie Verwaltung und Regierung der Kirche, keine göttliche Bestimmung für nothwendig, keine göttliche Vorschrift im N. T. gegeben findet; im römisch-katholischen System, wo Alles an diesem Puncte hängt, sind es auch nur Gedanken von Nothwendigkeit und Un-

entbehrlichkeit nach menschlicher Vorstellung, wodurch dieß Alles zuletzt motivirt wird. Es mußte, heißt es, so geschehen und gemacht werden, sonst hätte die christliche Kirche in der Welt keine Festigkeit, keinen Bestand gehabt. Die evangelische Kirche fragt mit Recht; warum denn nicht? war die Macht des Geistes, den Christus den Aposteln, den Lehrern und Gläubigen allzumal verhieß, nicht stark genug, wozu dieß ausschließliche Uebertragen äußerlicher Geschäfte auf die Lehrer allein und Feststellung von Einrichtungen, welche ihrer Natur nach keine solche Bedeutung haben, sondern sich auch nach Zeit und Ort verändern müssen. Brauchte die göttliche Einsetzung der Kirche sich auch bis in diese äußerlichen Verhältnisse zu erstrecken, so, daß man auch für diese ein göttliches Princip geltend machen könnte? Nächst der göttlichen Institution des Episcopats zu dem angegebenen Zweck kommt dann

2) in Betracht desselben ununterbrochene Succession. Zur Sicherung seiner göttlichen Offenbarungen gegen Misverständnisse, Verdrehungen und Verfälschungen, zur Mittheilung der zur Ausübung der heiligen Gebräuche und Handlungen erforderlichen übernatürlichen Fähigkeiten und zur Erhaltung der einmal angeordneten äußerlichen Ordnung und kirchlichen Verwaltung und Regierung war von Christo das Lehramt gestiftet worden. Zu dessen richtiger Ausübung reichten blos menschliche Einsichten nicht hin. Deshalb sandte der Herr ihm seinen Geist. Gleichwie nun Jesus die Apostel eingesetzt und ausgesandt hatte, so ordneten diese bei ihrer Verbreitung in die verschiedenen Länder Bischöfe an, ermahnten sie, das Ueberlieferte treu zu bewahren, und theilten ihnen den heiligen Geist mit. So pflanzt sich nun in den Nachfolgern der Apostel, den Bischöfen, in der zusammenhängenden Reihe der Glieder des Episcopats das apostolische, vom heiligen Geist erfüllte Lehramt fort. Die wahre göttliche Lehre, die Kraft und Befugniß zur Uebung der heiligen Gebräuche und die Macht der Kirchenregierung setzt sich in

dem rechtmäßigen Lehramt ununterbrochen fort. Der heilige Geist Christi ist auf diesem Wege nicht nur auf die Apostel übergegangen, sondern setzt sein Daseyn als Gegenwart in allen Bischöfen fort; durch ihn stehen alle mit Christo in Verbindung; die stetige Succession derselben bis auf den heutigen Tag geht bis auf den Stifter der Kirche zurück. In den zwölf Aposteln ist die Hierarchie durch ihn unmittelbar gestiftet, und die Nachfolger derselben sind die Bischöfe. Das Apostolat setzt im Episcopat sich ununterbrochen fort; der Eine empfängt dazu von dem Andern die Weihe des heiligen Geistes, und diese Ordination prägt seinem Gemüthe einen unauslöschlichen Character ein. So steht das Priesterthum, die Hierarchie, dessen Gipfel das Episcopat ist, in der engsten Verbindung mit Christo: denn zu den Aposteln sagte er: wer euch höret, der höret mich. Joh. 20, 23. Luc. 10, 16. Läßt nun die protestantische Kirche selbst die Auslegung und Beziehung dieser und anderer Stellen auf die göttliche Einsetzung des Lehramtes und die Verwaltung der Sacramente gelten, so versagt sie doch ihre Zustimmung jener so äußerlichen Ansicht, einerseits als hätte das den Zweck gehabt, daß nur in solchem Lehramt fortan der heilige Geist mit dem Inhalt der göttlichen Offenbarungen solle thätig seyn und darauf beschränkt und daran gebunden, und andererseits, was den Aposteln verheißen und verliehen worden, auch ebenso von allen ihren Nachfolgern im Lehramt gelten solle, worüber die Bestimmung im N. T. vermißt wird. Eben dieser Lehrsatz von der Succession der Bischöfe und ihrem vollständigen Eintritt in die Geltung und Rechte der Apostel ist hier das eingeschobene Glied der Argumentation, welches sich nicht durch die schriftlichen Urkunden des Christenthums, sondern nur durch ein loses: es mußte, es würde sonst, es durfte nicht anders seyn, zu rechtfertigen weiß. Nach der Lehre der evangelischen Kirche ist es weder in der heiligen Schrift angeordnet, noch auch an sich nothwendig gewesen, daß die Fortpflanzung der reinen Lehre und die

Mittheilung des Geistes Christi gleichsam wie ein Meer in dieses bestimmte Ufer eingedämmt würde, so daß es dem heiligen Geist selbst unmöglich geworden wäre, darüber hinauszugehen. Ist die Mittheilung der Gnadengaben vorzugsweise dem Lehramt anvertraut, so begründet das doch nicht einen absoluten Unterschied. In der römischen Kirche aber ist auf diese Ansicht der absolute und unendliche Unterschied, die Kluft zwischen Clerus und Laien, der unendliche Vorzug von jenem vor diesen mit allen Vorrechten und Immunitäten gebaut. Die göttliche Institution und die stetige Succession der Bischöfe ist endlich

3) der Grund aller Autorität der Kirche in dieser Form der Hierarchie. Da nämlich nach diesen Vorstellungen die Hierarchie gleichsam den sichtbaren Leib von der Idee der Kirche (das corpus ecclesiae) ausmacht, und Alles, was von der Idee der Kirche gilt, auch von dieser ihrer Repräsentation gelten muß, so geht auch kraft göttlicher Institution und ununterbrochener Succession die ganze Fülle der Macht, welche Christus seiner Kirche verliehen, an die Hierarchie über. Diesen Stand (ordo) hat er nicht blos als ministerium ecclesiasticum eingesetzt, wobei die protestantische Kirche stehen bleibt, sondern auch als seine zur Regierung der Kirche verordneten Werkzeuge angesehen, und dazu mußte er sie denn auch, heißt es, mit den dazu nöthigen Mitteln, mit hinlänglicher Gewalt und Autorität versehen. Der Beweis für jenes: mußte, für diese hier supponirte Nothwendigkeit, fehlt. Die ganze Gewalt der Hierarchie, von Christus ihr übertragen, ist in dem Amt der Schlüssel begriffen. Es besteht aber dasselbe nach der Erklärung der römischen Kirche in der legislativen, executiven und richterlichen Gewalt. Der Inbegriff dieser in die Kirche gelegten Vollmachten bildet die Kirchengewalt (potestas ecclesiastica). Von dem theocratischen Princip ausgehend eignet das römisch-katholische System dem Episcopat eine Autorität zu, welche von der Autorität Christi und seines heiligen Geistes nicht verschieden ist, und

so fließt diese Macht von der Macht des Geistes Christi auf alle Nachfolger seiner Apostel aus für Alle, die an die göttliche Institution und ununterbrochene Succession dieser Nachfolger glauben. Diese Autorität der Kirche, oder, was ganz einerlei damit ist, der Hierarchie, ist die sichtbare, wie die Macht und Autorität Christi die unsichtbare, und man kann wohl mit Recht hinzusetzen, nur die unsichtbare ist. Aber an und für sich setzt allerdings das römische System beiderlei Autorität als identisch, und diese Autorität der Kirche oder Hierarchie ist der Schlußstein des ganzen Systems; darin ist Alles enthalten, was der römischen Kirche eigenthümlich ist. Dagegen aber verhält sich die protestantische Kirche durchaus negativ.

In allen diesen Vorstellungen von der Kirche oder Hierarchie ist endlich

c) auch ein ganz eigenthümliches Verhältniß der Kirche zum Staat begründet. Was dann hier

1) in die Augen fällt, ist, daß ihren dogmatischen Principien gemäß die römische Kirche sich ganz nach Analogie des Staats organisirt hat. Der Stifter der Kirche, heißt es also, hat gleich vom Anfang an, nach Analogie jeder anderen sichtbaren Verfassung, in die Gesellschaft seiner Bekenner eine nothwendige Ungleichheit gelegt (die Nothwendigkeit wird nicht weiter bewiesen), nämlich einen Stand der Regierenden eingesetzt, der einen Stand der Gehorchenden voraussetzt. Nur im weiteren, sehr entfernten Sinn gehören auch die letzteren zur Kirche; die Kirche selbst ist in der Hierarchie constituirt, und es ergiebt sich schon aus dem Unterschied und Gegensatz der Regierenden und der Unterthanen, daß eigentlich jene schon das Ganze repräsentiren. Alles, was die Idee der Kirche besagt und mit sich bringt, wird auch von dieser Repräsentation ausgesagt. So stellt sich nun in ihrer ganzen Organisation bis ins Einzelnste hinein die Hierarchie in bestimmter Aehnlichkeit mit den Formen der Staatseinrichtung dar und als ein Reich

von dieser Welt, welches nicht verschmäht, sich die weltlichen Organismen zum Muster zu nehmen. Diese Gesinnung und Tendenz hat einen sinnreichen Mechanismus erfunden, wodurch die Kirchenmaschine gleich einer Staatsmaschine mit Leichtigkeit in Bewegung gesetzt wird und in der Abhängigkeit der unteren Beamten von den höheren die äußersten Glieder des großen Kirchenkörpers nach der Absicht und dem Willen der höheren wirken müssen, in welcher Einheit ein Zusammenhalten dargestellt ist, wie es kaum irgendwo in politischer Form erreicht worden ist. Insonderheit hat sie an der theocratischen Idee, kraft der sie Alles im Namen Gottes und nur zu seiner Ehre thut, einen Hebel, wie er der Staatsregierung fehlt, so daß sie durch diese Autorität eine Festigkeit und Consequenz in alle hierarchisch-politischen Formen bringt, welche nicht auch ermangelt hat, nach der Weise des Staatsrechtes, ein Kirchenrecht nach sich zu ziehen, in welchem der ganze kirchliche Organismus bis in die kleinsten und entferntesten Puncte hin auch rechtlich und wissenschaftlich bestimmt ist. Auch in Ansehung dieses kanonischen Rechts ist das Leben und die Praxis der Theorie vorangegangen, und diese nur die Rechtfertigung von jener gewesen; aber durch dieses im Mittelalter erst vollkommen ausgebildete kanonische Recht hat die politisch-hierarchische Constitution eine Festigkeit und Sicherheit erlangt, welche eben darin bestand, daß die äußerliche Verfassung der Kirche nun auch mit allen Gedanken und Meinungen der Menschen sich so verwickelte und verzweigte, daß sie damit ein lebendiges Ganzes bildete. Aber die römische Kirche unterscheidet auch

2) den Staat aufs Bestimmteste von sich und hat ihn außer sich, behauptet sich völlig unabhängig von demselben und hält jede Einmischung desselben in ihr Regiment für unrechtmäßig und gottlos. Sie theilt die Welt in zwei Theile, in Kirche und Staat, und weiset jedem seine bestimmte Sphäre zu. Da die sichtbare Kirche von Gott die nöthige Autorität und

Macht besitzt und selber nur das Organ der göttlichen Macht ist, so ist die Unabhängigkeit dieser Kirche vom Staat die nothwendige Folge, und diesem Princip aufs Strengste getreu widersetzt sie sich jedem weltlichen Eingriffe in ihre göttlichen Rechte und weiset alle weltliche Einmischung in ihr Gebiet aufs Bestimmteste zurück. Hieraus entstehen nun die beständigen Collisionen, ja vielmehr Conflicte, der geistlichen und weltlichen Macht, welche sich besonders das ganze Mittelalter hindurch ziehen; Neid, Eifersucht, Hader zwischen Staat und Kirche ist durch diesen Grundsatz zur leitenden Gesinnung geworden, und ebendeshalb liegt seiner Natur nach der römische Katholicismus mit allen Staaten, selbst solchen, welche sich zu ihm bekennen, im Kriege; auch wenn dieser nicht in so heftiger, starker Weise, wie im Mittelalter, hervorbricht, ist der Friedenszustand selbst nur ein Waffenstillstand; aber die Besorgniß, die Anfeindung, der Gegensatz ist immer vorhanden, und selbst wenn es zu Concordaten kommt zwischen der geistlichen und weltlichen Macht, wie dergleichen die römische Kirche mit fast allen christlichen Staaten abgeschlossen, so ist der Gegensatz, das Fürsichseyn der Kirche und des Staates, doch darin noch aufs Bestimmteste anerkannt und vorausgesetzt. Die Ursache ist, weil die Grenzlinie, es mag versucht werden, wie es will, nicht zu finden, weil an sich gar nicht vorhanden ist. Die an sich seyende Einheit des Staates und der Kirche macht dieß Bestreben so schwierig, ja so gut wie unmöglich. Es kann darin wohl zur Unterscheidung des Staates und der Kirche kommen, wie denn auch die protestantische Kirche diesen Unterschied kennt und anerkennt; aber sie läßt es nicht mit dem Unterschied zum Gegensatz, zur Opposition und Anfeindung kommen, sondern behauptet sich in der concreten Einheit mit dem Staat. Die römische Kirche hingegen hat abstracterweise den Staat sich gegenüber, wie wenn der Gegensatz von Kirche und Staat ein ursprünglicher, an sich seyender wäre, und so lebt sie ihrer Natur nach mit allen Staaten der Welt im Unfrieden.

Der Friede selbst wird nur künstlich und einstweilig hervorgebracht durch Concordate, welche in ihren Bestimmungen auf dem Papier den beständigen Collisionen in der Praxis nur mäßig und dürftig abhelfen, aber das Bewußtseyn des Gegensatzes und die daran sich knüpfenden Leidenschaften in den Gemüthern nicht unterdrücken.

Es bleibt aber die römische Kirche nicht dabei stehen, sich nur politisch zu organisiren und sich dem Staat zu opponiren, sondern sie geht auch

3) ihrer Natur und ihren Principien nach auf die Oberherrschaft über alle Staaten der Welt aus. Das Princip, welchem zufolge sie selbst sich gleich einem Staat constituirt und sich nicht auf ein rein geistiges Wirken beschränkt, aber gleichwohl die geistliche Autorität gegen alle weltliche geltend macht und überall im Namen Gottes spricht und handelt, führt von selbst zu der Versuchung, dieser Autorität ein Uebergewicht zu geben über jede außer ihr; diese ist nicht blos außer ihr, sondern auch unter ihr, ist ihr untergeordnet, und wie die Staaten in früheren Zeiten aus der Kirche hervorgegangen, so sollen sie auch in dieser beständigen Subordination und Unmündigkeit bleiben, die römische Kirche als ihre Mutter und darin ihr höchstes, von Gott selbst verordnetes Oberhaupt anerkennen. Die geistliche Macht ist über jede weltliche als geistlos und unsittlich nicht nur unendlich erhaben, sondern auch zur Vormundschaft und Oberherrlichkeit über alle Staaten berufen. Die Kirche ist also nicht nur ein Staat, wie dieser und neben diesem in gleicher Weise constituirt, auch nicht blos ein Staat im Staat und von ihm genau unterschieden, sondern auch ein Staat über den Staat und von Gott zur Herrschaft über die ganze Welt mit allen ihren Staaten berufen. Auch die römische Kirche predigt Gehorsam gegen den Landesherrn; die Geistlichen dieser Kirche in allen Staaten haben aber ihren eigentlichen Regenten außer Landes und ihm sind sie wenigstens mehr oder eben so sehr als dem

Landesregenten unterworfen, und tritt eine Collision des Gehorsams ein, so ist der Gehorsam gegen die Kirche der höhere. Durch die kirchliche Investitur und Immunität ist der Clerus in allen Ländern weit mehr an die Kirche, als an den Staat gebunden; die Bischöfe aller Länder schwören der römischen Kirche einen Eid, worin nichts von der Treue gegen den Landesherrn vorkommt, und der Staat läßt sie daher meist überall noch einen besonderen Eid gegen sich schwören, und überläßt es ihnen, beide Eide nach Möglichkeit zu vereinigen. Die Hierarchie sieht ihre geistliche Macht nicht nur als verschiedenartig von der weltlichen Macht an, sondern indem hier das Verhältniß das des Göttlichen zum Menschlichen ist, so liegt der Gedanke sehr nahe, daß dieses durch jenes zu beherrschen sey, und da die Mittel der Kirche keinesweges die blos geistlichen sind, so nimmt sie auch Zwangsmaßregeln zu Hülfe, um zu ihrem Zweck zu gelangen. Inzwischen muß man gestehen, daß die Kirche hierin zu temporisiren weiß. Im Mittelalter konnte sie es noch zum offenen Kriege kommen lassen und es laut erklären, daß die Kirche die Macht von Gott habe, Kaiser und Könige ein= und abzusetzen, Unterthanen vom Eid der Treue zu entbinden, und mit den weltlichen Königreichen, als gleichsam nur kirchlichen Instituten, zu schalten und zu walten. Nachdem aber der Protestantismus den Staaten ihr Recht und ihre Selbständigkeit zurückgegeben, ist die römische Kirche vorsichtiger, bescheidener und langmüthiger geworden, wohl bemerkt, ohne indeß das Mindeste von ihrer Theorie selbst aufzugeben oder jemals zu widerrufen. Sie läßt ihr sogenanntes göttliches Recht über alle Staaten nur einstweilen, oft Jahrhunderte, ruhen, weil die Zeitumstände ihr nicht günstig sind; aber sie läßt es auch bei der ersten Gelegenheit, wo sie irgend kann, wieder hervortreten und giebt von ihrer eisernen, verrosteten Consequenz nichts nach oder auf. Die Principien dieses Systems, je dunkler und mystischer sie beständig gelassen werden, und je weniger sie zum klaren und bestimmten

Bewußtseyn kommen, um so mächtiger und anhaltender wirken sie, und es hat zu keiner Zeit an Scholastikern und Kanonisten gefehlt, welche sie wenigstens auf Verstandesgründe reducirten und mit Reflexionen und Argumentationen rechtfertigten: wie denn der menschliche Verstand für Alles, es sey noch so unwahr oder verwerflich, Gründe anführen kann.

Aus allen diesen Principien stellt sich nun

2. als nothwendige Consequenz der Primat und die Lehre davon dar. Die Hierarchie der römischen Kirche hat eine zwiefache Beziehung; einmal nach außen: da steht sie der Laienwelt gegenüber, und so bildet der Clerus als κληρος domini, Auserwählte, den strengsten Gegensatz zu den Laien oder dem λαος. Sodann nach innen enthält sie die verschiedene Abstufung von sieben hierarchischen Graden, von denen vier die untersten ausmachen und den clerus minor bilden, eigentlich nur Kirchendiener bezeichnend ohne die höhere Weihe, und clerus major, der die eigentlich hierarchischen drei Grade des Diaconus, Presbyters und Bischofs enthält. Das Episcopat schließt als der Gipfel des Priesterthums alle untergeordneten Stufen ein. Die dem römischen Katholicismus eigenthümliche Einheit wäre aber in der Gesammtheit der Bischöfe noch nicht genugsam repräsentirt; sondern es ist nothwendig noch ein fester, bleibender Mittelpunct der Einheit als centrum unitatis, und dieses ist der Primat oder Supremat des römischen Bischofs. Es wäre also

a) von diesem im Allgemeinen zu handeln. Es muß, sagt Walter, in diesen Mittelpunct das Ansehn gelegt sein, welches nöthig ist, die Glieder zur Einheit zu verbinden. Daher, setzt er hinzu, — man sieht aber die Consequenz als Nothwendigkeit noch nicht ein; es ist, als wäre es geschehen, um ein Verstandesraisonnement zu realisiren — daher wurde dem Apostel Petrus, nachdem er als die Grundlage der Kirche bezeichnet war, die Gewalt der Schlüssel und das Weiden der Heerde

vorzugsweise übertragen, und dieß ist die göttliche Stiftung des Primats, der Schlußstein des ganzen kirchlichen Organismus. Den Apostel Petrus hat der Herr zum Oberhaupt unter den Aposteln bestellt. Daß Petrus vor allen Aposteln ausgezeichnet worden, giebt auch die protestantische Kirche zu, weil es unleugbar ist; diese Auszeichnung der Liebe und Gunst, gegründet auf Petri Treue, Geistesstärke und mehrfach erklärte Liebe, bezog sich aber ganz und gar nicht auf solche Aeußerlichkeiten und Weltlichkeiten, als die römische Kirche daraus gemacht, und somit weiset die protestantische Kirche solche Consequenzen, als die römische daraus ableitet, als unstatthaft und unbefugt ab. Die weitere Argumentation ist sodann, daß das nämliche, was Petrus unter den Aposteln war, der römische Bischof als Nachfolger Petri sey unter den übrigen Bischöfen, als Nachfolgern der Apostel. Hieraus ist dann die symbolische Lehre entstanden, daß der Papst, als Nachfolger Petri, das sichtbare Oberhaupt der Kirche sey, wie Christus das unsichtbare, und als Vicarius Christi von diesem selbst zum Mittelpunct der kirchlichen Einheit verordnet sey. Die Synode zu Trient hat diese Lehre nirgends ausdrücklich fixirt, aber in Voraussetzung derselben andere Aussprüche gethan, welche sich darauf gründen; die Glaubensprofession aber und der römische Katechismus sprechen diese Lehre kurz und bestimmt aus. Von einer solchen Nachfolge irgend eines Bischofs im Amt des Petrus und der damit verknüpften Statthalterei enthält nach protestantischer Ueberzeugung die heilige Schrift kein Wort, und gründen römische Schriftsteller ihre Behauptungen auch auf die Schrift, so sind sie leicht genug zu widerlegen. Sie behelfen sich daher lieber mit vielen Gründen, sagen es auch ausdrücklich, daß auf der Schrift allein ihr Beweis so wenig stehe, als auf dem ursprünglichen kirchlichen Alterthum. Nach Walter ist der Primat in seinem Ursprung durch die Einheit der Kirche gesetzt; er ist also nach ihm ein Satz oder Grundsatz, der seine relative Nothwendigkeit hat, d. h. Nütz-

lichkeit, und dieß liegt auch in demjenigen, was jener Kanonist hinzufügt: man müßte den Primat erschaffen, wenn keiner vorhanden wäre. Aber auf diesem Grunde der Nützlichkeit steht die Lehre vom Primat gar nicht im römisch-katholischen System, sondern göttlicher Institution soll er seyn, gestiftet soll er seyn von Gott durch Christum: aber so müßte sich der Beweis auch in der heiligen Schrift und im ersten christlichen Alterthum finden, wo man ihn doch vergeblich sucht, obgleich man nicht leugnen kann, daß er nach und nach im dritten Jahrhundert allerdings, wenigstens in seinen Keimen, zum Vorschein kommt. Den Mangel der Schriftbeweise für die Succession der römischen Bischöfe im Apostelamt des Petrus ersetzt das römisch-katholische System nun durch geschichtliche Zeugnisse, und hier beruft man sich dann insonderheit darauf, daß der Apostel Petrus 25 Jahre auf dem heiligen Stuhl zu Rom gesessen und von da aus die Kirche regiert habe, daher denn auch kommt, daß keiner seiner Nachfolger sich den Namen Petrus beigelegt, obgleich fünf den Namen Paulus angenommen haben, wie auch, daß bei seiner Einsetzung jedesmal dem neuen Papst zugerufen wird: non videbis annos Petri, welches sich denn auch wirklich bis jetzt bewährt hat, wenn man den Avignonschen Papst Benedict XIII. nicht mitrechnet, wie er denn unter die Pseudopäpste gerechnet wird. Wenn nun auch in der protestantischen Kirche zugegeben wird, was von Vielen bezweifelt worden, daß Petrus jemals überhaupt in Rom gewesen, so ist doch nicht erwiesen, daß er als Bischof, ja als primas der Kirche daselbst gewesen und die ganze christliche Kirche regiert habe: denn von einer solchen Kirchenregierung, im Sinne der späteren Päpste, hatte Petrus wohl schwerlich einen Gedanken, und einzelne Kirchenväter sprechen von der heiligen Stadt als dem Mittelpuncte der Kirche höchstens nur wegen des Aufenthaltes und Märtyrertodes des Petrus daselbst. Sondern von alle dem, was der römische Glaube jetzt schon in den Anfang der Kirche legt und wofür er unkri-

tisch allerlei Zeugnisse beibringt, kann man nur sagen: es hat sich das alles mit der Zeit so gemacht, und mit diesem Urtheil ist man bei der Wahrheit, sey es, daß man es in der römischen Kirche so versteht, wie Walter, es habe sich, was an sich nothwendig und im Begriff der Einheit christlicher Kirche gegeben und als Keim enthalten war, allmählich zum klaren Bewußtseyn dieser Nothwendigkeit heraufgearbeitet, oder daß man protestantisch sich rein an das geschichtlich unleugbare allmähliche Hervorkommen des Papstthums hält. Steht diese Sache so rein im geschichtlichen Standpuncte der Beurtheilung, so hat sich die geistliche Monarchie des Papstes gebildet, wie jede andere, und mit derselben Berechtigung und Nützlichkeit, und da gilt dann Joh. Müllers Ausspruch in dem Fragment: was ist der Papst? (im 8. Th. seiner Werke): Man sagt, er sey nur ein Bischof; ebenso wie Maria Theresia nur eine Gräfin von Habsburg, Ludwig XVI. ein Graf zu Paris, der Held von Roßbach und Leuthen einer von Zollern. Man weiß, welcher Papst Karl den Großen zum ersten Kaiser gekrönt; wer hat aber den ersten Papst gemacht? Mit diesen Worten ist nur angedeutet, daß der römische Supremat sich ins hohe Alterthum verliert und dessen Anfang dunkel sey, und ebendahin gehört auch, was Lessing gesagt hat (in Jacobi's Werken, Bd. 2., S. 334), was man gegen die Rechte des Papstes sage, gelte doppelt und dreifach gegen die Rechte der Fürsten. Das mag seyn, als weltlicher Monarch ist er hiemit wohl anerkannt, aber der göttliche Ursprung des Primates, die Einsetzung desselben durch Christum und die daran sich knüpfende Autorität aus göttlichem Recht ist damit noch nicht erwiesen, und dieß ist der Hauptpunct, den auch jene, wie alle Protestanten, leugnen. So hat Melanchthon bei feierlichen Veranlassungen, wie in seinen Schriften, oft wiederholt, wenn der Papst und die Bischöfe aufhören wollten das Evangelium zu verfolgen, so wäre ihnen wohl nachzugeben, daß sie aus menschlichem Recht ihre Jurisdiction behielten. Hiemit hat er noch vor

der völligen Trennung der evangelischen Kirche vom römischen Stuhl nichts zugestanden, was nicht dem Geiste der evangelischen Lehre entspräche. Aber mit solchem Ursprung der geistlichen Macht und des Papstthums aus menschlichem Recht und mit solchem Daseyn desselben zu guter geselliger Ordnung in der Welt ist den Päpsten und ihren Vertheidigern und Anhängern sehr schlecht gedient. Was diese mit ihrem Primat wollten, wie weit und wozu sie ihn ausgebildet haben und was er im Lauf der Zeiten geworden, zeigt die ganze Geschichte genugsam, und eben dieß ist das, wie die Päpste und ihre Anhänger jene einfachen Sätze gedeutet und was sie alles daraus abgeleitet haben. Dieß alles nun bildet, auf die Theorie und Prätension reducirt,

b) das curialistische System. Es ist die Lehre der Päpste selbst und der römischen Curie und aller ihrer Schmeichler nicht nur in alten und neueren Zeiten, sondern auch die Ansicht und Meinung der meisten Glieder dieser Kirche, welche nicht sehr zu denken pflegen, daher das eigentlich in der römischen Kirche trotz alles Widerspruchs dagegen herrschende System. Ueber den Umfang der Rechte des Supremats ist man zwar niemals selbst innerhalb dieses Systems einig gewesen, und Vieles ist jetzt selbst von den eifrigsten Vertheidigern des römischen Stuhls als eitele Prätension anerkannt, zumal wenn es aus dem göttlichen Recht oder göttlicher Einsetzung abgeleitet wird. Aber es läßt sich selbst daraus, daß der römische Stuhl auf Manches jetzt nicht mehr so, wie sonst, Anspruch macht, gar nicht schließen, daß er den Anspruch selbst aufgegeben, sondern er weiß nur, daß er bei dieser gottlosen Zeit kein Gehör damit findet, und tröstet sich so mit einer anderen, besseren Zukunft. Der Grundsatz, der als das leitende Princip dieses Systems gilt, ist, daß Alles, was von der Kirche, ihrer göttlichen Stiftung und Begabung gesagt wird, auf den Primat des Papstes, als den Centralpunct der Kirche, bezogen und gleicherweise auch von ihm prädicirt wird. Dem gemäß wird ihm dann

1) in Ansehung des Dogma jene göttliche Sicherheit im Bewußtseyn der Wahrheit der christlichen Lehre beigelegt, welche die Unfehlbarkeit ist. Diese wird ihm zwar nur in Glaubenssachen beigelegt, so, daß er bei entstandenen Lehrstreitigkeiten in der Kirche damit eintreten und wenigstens negativ die vorhandenen Irrlehren verdammen kann; aber zugeschrieben wird ihm dieser Vorzug, sey es nun für seine Person als Papst, oder auf der allgemeinen Kirchenversammlung und im Verein mit allen anderen Bischöfen. Mit den Vorstellungen von der göttlichen Vollmacht, welche durch die göttliche Stiftung an die Kirche als sichtbare und menschliche gekommen, und der Identität andererseits des Papstes und der Kirche hängt es ganz wohl zusammen. Der protestantische Widerspruch wendet sich daher hauptsächlich gegen jene Meinung von der Stiftung der Kirche, als ob sie die Sicherheit enthalte, daß auch die Menschen stets so sicher und unwandelbar im Glauben der Kirche leben müßten, als sie an sich das ewige Bewußtseyn der Wahrheit ist, oder als ob das, was von dem Seyn des göttlichen Geistes in der Welt mit Recht gilt, daß er der unfehlbare und infallible ist, nun auch von der Welt und ihrem zeitlichen Leben in der Kirche gelte. Vielmehr ist das Zeugniß der Geschichte, daß nicht nur gar viele Päpste gezeigt haben, daß sie gar wohl irren und sündigen können, sondern auch deshalb als Ketzer angeklagt und abgesetzt worden sind. Auf dem Concilium von Constanz ward es als allgemein angenommener Grundsatz aufgestellt, daß der Papst wegen Ketzerei abgesetzt werden könne, und die Synode schritt auch sofort von dem Grundsatz zur That. Es sind dann zwar gar mancherlei Distinctionen an dieser Lehre angebracht worden, z. B. von Cardinal Bellarmin, daß in solchem Falle der Papst schon vom ersten Augenblick an, da ihn die Ketzerei befalle, aufgehört habe Papst zu seyn, und dieses nachher nur von der Kirche durch seine Absetzung erklärt werde; oder daß der Papst nur von Andern irregeleitet worden und wider besse-

res Wissen sich ihren Irrthümern hingegeben. Allein das Alles ist gar künstlich und hält nicht Stich gegen weiteren Widerspruch.

2) In Ansehung der kirchlichen Verwaltung und Regierung ist die Meinung, daß der Papst für die ganze Kirche sey, was jeder einzelne Bischof in seinem besonderen Wirkungskreise. Kraft dieses universellen Episcopats ist der Papst selbst über einer allgemeinen Kirchenversammlung, so daß er, auch nach Walter, äußerlich keinen Richter über sich hat. Er ist vielmehr, sagt er, für seine Verwaltung, wie die Fürsten der Erde für die ihrige, nur Gott und seinem Gewissen verantwortlich. Und allerdings muß man gestehen, daß der kirchlichen Praxis zufolge der Primat des Papstes nicht nur eine monarchische Souverainität, sondern auch eine absolute oder unbeschränkte Monarchie vorstellen soll. Dem gemäß ist er nicht nur der erste und oberste, sondern eigentlich auch der einzige Bischof; alle übrigen sind nur seine Commissarien und Gehülfen, auf die ein Ausfluß seiner Gewalt übergeht, in der Sprache der Curialisten: der Papst hat die plenitudinem potestatis, die anderen Bischöfe sind nur in partem sollicitudinis, d. h. seine Vicare und Geschäftsträger. Da ihm ausschließlich und seinem Vorfahren Petrus die Schlüssel des Himmelreichs von Christo übergeben worden, so repräsentirt auch er allein schon die ganze Kirche, und selbst eine allgemeine Kirchenversammlung steht unter ihm; kraft dieser seiner höchsten Gewalt kann er auch in die Diöcesanregierung der einzelnen Bischöfe eingreifen und die Gewalt derselben durch seinen Eintritt suspendiren. Seine Gewalt aber ist zunächst die gesetzgebende; die päpstlichen Decretalen gelten neben den Kanones der Concilien, und er hat das Vorrecht, selbst die Bestimmungen einer allgemeinen Kirchenversammlung zu confirmiren und sie durch diesen seinen Beitritt erst zu legalisiren und zu Vorschriften für die Kirche zu erheben, wie er auch allein und für seine Person Concordate abschließt mit christlichen Fürsten. Er

hat aber auch die richterliche Gewalt und sich in allen wichtigeren Sachen die Entscheidung vorbehalten, wie z. B. in allen Criminalprocessen wider die Bischöfe, wie noch im J. 1817 sich diese richterliche Gewalt des Papstes erwies gegen den Weihbischof Wessenberg in Constanz, der, sich gegen die ihm gemachten Beschuldigungen zu vertheidigen, sich nach Rom begab. Der Papst hat gleicherweise das Recht, alle Appellationen von den bischöflichen Richterstühlen an den römischen Stuhl, selbst mit Uebergehung der Metropoliten oder Erzbischöfe, anzunehmen. Hiemit ist eigentlich die ganze kirchliche Jurisdiction nach Rom versetzt und unter die Souverainität des Papstes gezogen. Noch in dem bairischen Concordat der neuesten Zeit ist dieser Recurs an den Papst anerkannt (Art. 12.), wie auch im neapolitanischen 22. Art. liberum erit ad sanctam sedem provocare. Die ausübende Gewalt des Papstes endlich ist gar viel umfassend. Er hat das Recht zu kanonisiren und selig zu sprechen, Mönchsorden einzuführen und aufzuheben, zu dispensiren, z. B. in Ehesachen solche Hindernisse aufzuheben, welche entweder die Gültigkeit der Ehe vernichten (imp. dirimentia), oder wodurch die Ehe zwar verboten, aber nicht aufgehoben ist, wenn sie geschlossen ist (imp. impedientia); von der Residenzpflicht der Bischöfe zu dispensiren, oder von der Pflicht, nicht mehrere Kirchenämter zu vereinigen (beneficia incompatibilia). Er hat ferner das Recht zu eximiren, d. h. Bisthümer, Klöster, Kanonikate unter seine unmittelbare Jurisdiction zu ziehen, zu conferiren, d. h. die geistlichen Aemter zu besetzen, ferner, Bisthümer zu erigiren und den Sprengel zu definiren und abzugrenzen; ein weitläuftiges Feld ist das der Reservation der Besetzung der Bisthümer, welche in die Papstmonate fallen. Dieß Alles ist ein so künstliches, auf die Beförderung der päpstlichen Macht und Einkünfte klüglich berechnetes System, wie es irgend ein menschlicher Geist nur ausdenken kann, und was dabei den Päpsten zu Hülfe kam, war immer die Berufung auf göttliche Stif-

6 *

tung des Primates, worin das Alles liege, und der Glaube der Welt daran, daß dem so sey. Alle diese Prärogativen läßt der römische Stuhl sich anerkennen durch den bischöflichen Eid, worin die Hauptsache ist: nicht Gott, nicht der Kirche, nicht dem Fürsten des Landes Treue und Gehorsam zu schwören, sondern die Ehre und das Ansehn, die Rechte und Privilegien der heiligen römischen Kirche und des Herrn Papstes zu bewahren, zu schützen, zu vermehren und zu befördern, die Regeln, Decrete, Anordnungen, Reservationen, Provisionen und apostolischen Befehle des heiligen Vaters zu beobachten und Andere zur Beobachtung derselben zu bringen, endlich alle drei Jahre persönlich an der Schwelle der Apostel sich einzufinden und dem Herrn Papste von der Verwaltung seines Hirtenamtes und von Allem, was die Kirche betrifft, Rechenschaft abzulegen. Dieser förmliche Vasalleneid zeigt mehr als alles Uebrige die absolute Oberherrlichkeit des Papstes und dessen wahre Tendenz.

3) In Ansehung des Verhältnisses aller weltlichen Reiche und Staaten zum römischen Stuhl ist kein Zweifel, daß der Papst auch das, was in dieser Hinsicht der Kirche bei ihrer göttlichen Stiftung zugesprochen seyn soll, sich als dem Mittelpuncte und Repräsentanten derselben zueignet. Dem gemäß stellt sich der Papst nicht nur als den allgemeinen Beherrscher der Kirche auf, sondern auch der Christenheit und der ganzen Welt in der Kirche, also auch zum Herrn aller Fürsten und Könige; auch derselben Gewalt ist nur eine von der seinigen ausgeflossene, und sie besitzen wirklich keine eigene oder andere, als die sie durch Uebertragung des Papstes haben; er kann Könige und Kaiser ein- und absetzen, Völker vom Eid der Treue entbinden; in seiner Hand befindet sich das geistliche und weltliche Schwert: dieß liegt ganz deutlich in dem Ausspruch Petri zu Christo (Luc. 23, 38.): hie sind zwei Schwerter. Dabei versteht es sich endlich auch von selbst, daß der Papst nicht abhängig seyn kann von irgend einem welt-

lichen Fürsten und in dessen Lande wohnen, sondern daß er auch ein eigenes weltliches Gebiet, einen Kirchenstaat, haben muß und den Character eines weltlichen Regenten mit dem des geistlichen Fürsten verbinde. Deswegen schenkte Gott schon dem Apostel Petrus einen eigenen Kirchenstaat, welchen die folgenden Päpste ansehnlich vermehrt und erweitert haben durch die edlen Schenkungen, wozu die Frömmigkeit und Dankbarkeit christlicher Fürsten sich genöthigt sah, und welches Alles nun die folgenden Päpste als das Erbgut des Apostels, patrimonium Petri, besitzen und regieren.

Dieß ist nun das ganze System der päpstlichen Universalmonarchie in seinen wesentlichsten Grundzügen, welches aus sehr einfachen, unbestimmten Elementen zu diesem Koloß des Papismus hinaufzuarbeiten die Aufgabe aller Päpste von Anfang an gewesen ist, welches in dem sogenannten kanonischen Recht des Mittelalters seine wissenschaftliche Begründung gefunden und sich wesentlich unverändert bis in die Gegenwart herein erhalten hat. Aber es ist auch vom Anfang an nicht ohne Widerspruch geblieben, und unter diesem und durch dessen Ueberwältigung selbst hat es die reißendsten und riesenhaftesten Fortschritte, besonders im Mittelalter durch Gregors VII. und Innocentius III. Thätigkeit, gemacht. Es ist sich hier zunächst nur auf den Widerspruch zu beschränken, den dieses Papal- oder Curialsystem in der römischen Kirche selbst gefunden. Dieser hat darin zunächst die Form der Opposition der Bischöfe gegen den Papst angenommen, da die Alles übersteigende und überwältigende Macht des römischen Stuhls für das Ansehn und die Wirksamkeit aller übrigen Bischöfe am meisten beeinträchtigend war. Dem Curialsystem stellt sich also

c) gegenüber das Episcopalsystem. Dieses enthält eine von der curialistischen oder ultramontanen Ansicht gar sehr differirende Theorie von den Rechten der Päpste und Bischöfe, und hat sich in den neueren Zeiten auch nicht mehr blos auf die

Theorie beschränkt, sondern ist gewissermaßen das bei den Bischöfen dieser Kirche und an den Höfen der Fürsten herrschende geworden. Den oben angeführten Principien in der Lehre vom Primat beistimmend, sehen sie die göttliche Stiftung desselben und die Folgerungen daraus doch mit ganz anderen Augen an, und lehren, daß in richtiger Auslegung der Stellen, nach denen Petrus aus den Händen des Herrn die Schlüssel des Himmelreichs empfing, der Apostel nur im Namen der ganzen und allgemeinen Kirche dieses Vorzuges gewürdigt worden, also mit Inbegriff aller übrigen Bischöfe. Petrus, der erste und oberste der Apostel, aber nicht der einzige, repräsentirte von diesem Augenblick an die Kirche; aber die ihm übertragene Gewalt war in der That keine von der der übrigen Apostel dem Wesen oder Gehalt nach, sondern nur dem Grade nach, verschiedene: nichts weiter war er mit einem Wort, als primus inter pares, und nichts weiter ist also auch der Papst im Verhältniß zu allen anderen Bischöfen. Dabei ist nun zwar dem Apostel Petrus und seinem Nachfolger auf dem römischen Stuhl außer diesem suprematus ordinis nicht nur der suprematus inspectionis, sondern auch iurisdictionis zuzugestehen, aber nur in solcher Weise, daß er die Rechte der übrigen Bischöfe nicht ausschließt oder aufhebt. Darum sagte Christus nicht blos zu Petrus: dir übergeb' ich die Schlüssel des Himmelreichs, sondern auch in denselbigen Ausdrücken zu allen Aposteln insgemein: euch übergeb' ich u. s. w. Nicht also vom Papst erst, sondern von Gott durch Christum haben alle Bischöfe ihre Gewalt. Jeder Bischof ist in seiner Weise ein Nachfolger der Apostel und in seinem Kreise die Kirche zu regieren berufen; der römische aber soll sich außer der Regierung seiner nächsten Diöcese auch noch der Sorge für die ganze Kirche unterziehen als Mittelpunct der kirchlichen Einheit, und besonders dafür sorgen, daß die Kirche überall nach Christi Verordnung von ihren Bischöfen regiert werde. Hieraus folgt, daß der Papst nicht für seine Person allein, sondern

in der Verbindung mit sämmtlichen Bischöfen die ganze Kirche repräsentirt, theils im stillschweigenden Consensus und Einverstand mit allen Bischöfen, theils auf einer allgemeinen Kirchenversammlung. Diese ist die höchste Instanz, an die man auch von dem Ausspruch des Papstes noch appelliren kann, und ihr ist selbst der Papst im Falle des Zwiespaltes unterworfen; ist er aber mit ihr einig, so präsidirt er allerdings auf derselben. So war es in den ersten zehn oder eilf Jahrhunderten; anders wurde es freilich seit Gregor VII. und Innocenz III., aber die allgemeinen Kirchenversammlungen des 15. Jahrhunderts stellten ihr Ansehn vollkommen wieder her.

Nach diesen Grundsätzen bestimmt nun das Episcopalsystem die Rechte des Papstes, indem es unterscheidet

1) solche, die er iure divino hat oder die wesentliche Rechte des Primats sind. Dahin gehört die päpstliche Unfehlbarkeit auf einer allgemeinen Kirchenversammlung. Nicht, was er e cathedra spricht oder decretirt in Sachen des Glaubens, ist so allein schon verbindendes Gesetz für die ganze Kirche, es sey denn, daß es sichtbar im Geiste der Kirche und aus dem Einverständniß aller Bischöfe gesprochen sey; aber es ist und bleibt auch so doch immer noch nicht irreformabel; sondern nur, was er e cathedra in concilio spricht, ist untrügliche und unwidersprechliche Entscheidung, wobei jedoch die eigentlich verbindende Autorität nicht von seiner Person, sondern von der allgemeinen Kirchenversammlung herkommt. Der Papst kann also für seine Person recht gut irren; untrüglich ist allein eine allgemeine Kirchenversammlung in Glaubenssachen und der Papst auf ihr; die päpstliche Infallibilität ist nur ein Phantom, nur eine Redensart ohne Sinn. So urtheilen die Bischöfe dieser Kirche selbst über diesen Punct. Zu den wesentlichen Rechten des Papstes gehört ferner, daß in allen zweifelhaften und streitigen Sachen an ihn recurrirt werden muß; denn als Mittelpunct der Einheit ist er auch der des Friedens und verbunden und be-

rechtigt, in allen Fällen der Noth und des Bedürfnisses mit Rath, Beistand, Trost und Erleuchtung der Kirche beizuspringen. Die Bischöfe aller Zeiten wandten sich in solchen Fällen stets an den römischen; aber diese legten das gleich so aus, als seyen sie dadurch zum höchsten Richteramt aufgerufen, und nahmen in ihren Rescripten gleich den gebieterischen Ton von Monarchen an. Dieses war jederzeit eigenmächtiges und widerrechtliches Verfahren, da ihre Ermahnungen und Instructionen noch darum keine Gesetze und kirchliche Statuten sind, welche ein Bischof nicht verwerfen könnte, wenn sie nämlich dem Geiste der Kirche zuwider waren und den Rechten der einzelnen Bischöfe Eintrag thaten. Endlich haben sie auch die Pflicht und das Recht, für Aufrechthaltung und Befolgung der Kanones zu sorgen. Weder im Stande, alte Kirchengesetze abzuschaffen, noch neue zu machen auf seine eigene Hand, ist der Papst selbst an die Beobachtung der vorhandenen gebunden. In den speciellen Fällen reicht aber schon das Ansehn eines Bischofs hin, den alten Kirchengesetzen Kraft und Ansehn zu geben, in den allgemeinen, auf die ganze Kirche sich beziehenden Fällen giebt der römische Bischof durch seinen Beitritt ihnen mehr Nachdruck und Gewicht, und sorgt überhaupt dafür, daß durch Beobachtung der alten Kanones und Glaubensdecrete nicht immer eine neue Kirchenversammlung nöthig werde. Ist sie aber nöthig geworden, so ist zwar in der Ordnung, daß der Papst sie beruft im Einverständniß mit den weltlichen Fürsten; doch haben es in alten Zeiten auch diese selbst schon gethan, und im Fall eines Widerstrebens der Päpste kann eine Kirchenversammlung sich selbst constituiren als die höchste Behörde und selbst den Papst absetzen. Denn wenn ein römischer Bischof physisch oder moralisch krank ist oder gestorben, so liegt darum noch lange nicht auch die Kirche darnieder oder im Tode. Präsidirt er aber auf einer allgemeinen Kirchenversammlung, so darf er in keinem Fall durch seine Gegenwart die Freiheit der Bischöfe und das Recht ihrer de=

cisiven Stimmen beschränken, und endlich ist auch gar nicht nöthig, daß die Beschlüsse einer Generalsynode noch besonders vom Papst confirmirt werden, wie es leider noch mit den Kanones und Decreten der Trienter Synode geschah, weil dieses wirklich zu der falschen Voraussetzung führen könnte, als läge nicht in der Kirchenversammlung selbst schon, sondern erst in dem Beitritt und Ansehn des Papstes die Gültigkeit ihrer Entscheidungen. Auch auf der Synode zu Trient stritten die Bischöfe Anfangs sehr lebhaft über den Titel der Synode, und eine gute Anzahl von ihnen wollte durchaus, daß sie jeder ihrer Entscheidungen den Titel: ecclesiam universalem repraesentans, vorsetzen sollte; allein bei dem starken Uebergewicht der päpstlich gesinnten Theologen und Bischöfe ging dieser Vorschlag nicht durch. Doch protestirte ein Bischof deshalb in jeder Session gegen die Entscheidung der Synode. Von allen den wesentlichen Rechten des Papstes, die er iure divino hat, sind nun

2) wohl zu unterscheiden die später hinzugekommenen (iura adventitia), die er auch nur iure humano hat, die also auch dem römischen Stuhl wieder genommen werden können, ohne daß er selbst dadurch sogleich umgestürzt würde. Dahin gehört die Forderung der Päpste, daß alle causae maiores et arduae nothwendig an ihren heiligen Stuhl gebracht werden müßten, und daß es gewisse Reservatrechte des Papstes gebe. Dahin gehört das Recht der Confirmation der Wahl und der Consecration der Bischöfe, der Translation, der Deposition, das Recht, den Bischöfen einen Coadjutor zu geben, neue Bisthümer aufzurichten, und das Recht zu kanonisiren. Wenn diese Befugnisse jemals von den Schmeichlern der Päpste und diesen selbst ex iure divino abgeleitet wurden oder ex plenitudine potestatis, so war dieses eine heillose Beeinträchtigung der übrigen Bischöfe; aus Convention und ex iure humano hat man sie seit dem 5. Jahrh. den Päpsten gelassen, aber sie können auch ohne Schaden für das Heil der Kirche ihm wieder genommen

werden, und zum Heil der Kirche haben die Bischöfe längst darauf gedrungen, daß diese sonst von den Synoden und Metropoliten meistentheils ausgeübten Rechte ihnen wieder zurückgegeben werden möchten. — Endlich giebt es

3) noch eine besondere Art von Ansprüchen der Päpste, die aber in der That nichts weiter als bloße Prätensionen und ungegründete Anmaßungen sind, und die daher auch jederzeit den lebhaftesten Widerspruch gegen sich hatten. Dahin gehört die berüchtigte Lehre der Jesuiten und aller Schmeichler der Päpste, quod utriusque gladii potestas sit penes pontificem, und daß des Papstes Obergewalt über die Christenheit sich auch in weltlichen Dingen über die Fürsten, Könige und Kaiser erstrecke. Diese Lehre gehörte einer Zeit an, wo man gewohnt war, sich unter der Kirche den Papst zu denken und unter dem Papst die Kirche und die Gottheit am unmittelbarsten durch den Papst eingreifend in die Welt. Zu einer solchen Zeit war für den Staat weiter kein Platz mehr übrig, als der eines besonderen kirchlichen Institutes, über welches, wie über die ganze Kirche, dem Papst alle Gewalt von Gott übertragen wurde. Dieß war schon Denkart des 12. Jahrhunderts, wo Gerochus von Reigersperg in seinem Buche de corrupto ecclesiae statu zu verstehen gab, es möchte wohl im Plan der Gottheit liegen, die weltlichen Reiche und das Kaiserthum ganz untergehen zu lassen, damit die Kirche Alles in Allem würde. Auf solcher Erhabenheit der Kirche über dem Staat beruhete auch die Immunität des katholischen Clerus und die Menge von Eingriffen der Kirche in die weltliche Gerichtsbarkeit. Allein mit dieser Zeit ist auch diese Lehre nun fast gänzlich vergangen. Die Fürsten haben nach und nach sich ihre Rechte wieder zu erwerben und zu sichern gewußt, und die für die Majestät der Könige so äußerst gefährliche Lehre ist nun von den katholischen Fürsten allgemein proscribirt.

Eine zweite Prätension, die eines eigenen weltlichen Fürsten=

gebietes und eines Kirchenstaates, haben die Päpste auf das Ansehn des Apostels Petrus gegründet, von welchem sie dieses weltliche Gebiet als ein Erbtheil besitzen wollten. Was sie besonders seit dem 8. Jahrh. so nach und nach der Freundschaft, Dankbarkeit und ihrer Beherrschung der carolingischen Kaiser zu verdanken gehabt hatten, sahen die Päpste nachher für einen ihnen von Gott gegebenen Anspruch an, den sie oft mit großem Uebermuth geltend machten. Aber die Zeit hat längst entschieden über den Werth dieser Ansprüche.

Kritik und Resultat.

Wenn man sich über das Verhältniß und die Geltung des curialistischen oder episcopalistischen Systems ein bestimmtes Urtheil bilden will, so ist zunächst mehreres darin zu unterscheiden.

1) Das episcopalistische System ist die nothwendige Frucht und Wirkung der Anmaßungen und Angriffe des römischen Stuhls auf die Freiheit der Kirche gewesen; es ist die unausbleibliche Opposition dagegen geworden, und hat an dieser seiner negativen Seite auch seine hohen Verdienste, zumal wo es noch weniger in der Theorie, als vielmehr im Leben und in der That, im Kampf gegen die Insolenzen der Päpste sowohl von Seiten der Bischöfe, als der weltlichen Fürsten hervortrat. Das curialistische System ist das einer solchen absoluten Monarchie in der Kirche, welche, indem sie alle Freiheit des Denkens und Glaubens mit Gewalt unterdrückt und alle Macht der einzelnen Bischöfe in die Hand des Papstes concentrirt, hiemit das Bild vollendeter kirchlicher Despotie darstellt. Das episcopalistische System ist seiner Natur nach aristocratisch, und zwar in der Weise, daß es kirchlich darstellt, was politisch eigentlich Democratie zu nennen ist oder wenigstens Republicanismus. Es betrachtet die Verfassung der Kirche in der That ganz republicanisch, indem es die Macht des Papstes auf viele Gewalthaber vertheilt, das abstracte Gesetz als das höchste nimmt und die Stellung des Papstes im Centrum als eine nur nicht ganz überflüssige Zu-

gabe. Ist das Papalsystem das des unmittelbaren, alles noch unvermittelt und unbewiesen in sich enthaltenden Gefühls, daher dem großen Haufen, der nicht denken will, ungemein zusagend und auf ihn berechnet, auch durch ihn in jenen dunkeln Zeiten des Mittelalters aufs höchste begünstigt, so ist das Episcopalsystem dagegen das des abstracten Verstandes, dessen Wesen die Negation und Opposition, die Freiheit als Unabhängigkeit ist, und sich so als nothwendig ergänzendes Element darstellt. Ein allgemeines Concilium, welches nach diesem System die höchste kirchliche Behörde bildet, ist in Wahrheit nur eine Vorstellung, nicht eine Person; das Persönliche der Repräsentation tritt in den Hintergrund und verschwindet fast ganz gegen die alleinige Herrschaft jenes Gedankens; so geht dieß System nothwendig darauf aus, die Macht des Papstes zu beschränken und zu verkleinern, indem es die Macht der Bischöfe in der Gesammtheit erhöht und verstärkt. Es ist als die Verstandesansicht auch durchaus kritisch und sondert mit Schärfe die falschen Behauptungen, die Lügen und Prätensionen der Curialisten und Jesuiten von den einfachen Elementen der Wahrheit ab. Es ist mit einem Wort das liberale System in der römischen Kirche wie das curialistische in seiner Ausübung das despotische und in seiner Anerkennung das servile. Denn wenn der römische Bischof Gregor I. im Kampf mit dem Patriarchen von Constantinopel um die höchste Würde der Kirche sich den servus servorum dei nannte und schrieb, so wußte er recht wohl, wie das zu nehmen sey. Dabei ist nicht zu verkennen, daß, indem die Uebertreibungen und Keckheiten des römischen Stuhls den Geist der Opposition und des Widerspruches innerhalb dieser Kirche selbst wecken und provociren, sich in allen Zeiten die scharfsinnigsten, kühnsten und edelsten Männer an diese Seite gestellt haben; nur daß sich doch auch der Geist des Unglaubens an das göttliche Princip der Kirche eben so leicht dieser verständigen Ansicht bemächtigen und das System zu einem Extrem führen konnte, wo auch die

Gemeinschaft der einfachsten Principien aufhört. Das Episcopalsystem, da es die Rechte des Papstes so sehr beschränkt und vereinfacht, ja auf das Minimum reducirt, hat daher auch der weltlichen Ansicht sehr eingeleuchtet und ist von den römisch-katholischen wie protestantischen Höfen begierig ergriffen, hiemit aber nicht selten bis zu einem Puncte ausgebildet worden, der bei den Bischöfen selbst den Untergang der Kirche besorgen ließ und sie selbst bewog, wieder einzulenken und den Widerspruch fallen zu lassen.

2) So verdienstlich und heilsam für Verbreitung eines reineren christlichen Glaubens, besonders in Bezug auf Stiftung und Verfassung der Kirche, der Widerspruch und Kampf der Bischöfe gegen den Papst und das auf eine bestimmte und reinere Theorie des Kirchenrechts zurückführende Episcopalsystem gewesen ist, so ist es doch dem Geiste der römischen Kirche nicht entsprechend und also das curialistische System vielmehr für das eigentliche und wahre System dieser Kirche zu halten. Es ist nicht nur das im corpus iuris canonici enthaltene und dadurch theoretisch begründete, sondern auch mit dem Leben in der römisch-katholischen Kirche allseitig verzweigte. Ein Haupteinwurf gegen das Episcopalsystem liegt in dessen eigenem Princip, daß ein allgemeines Concilium über dem Papst sey, welchen Grundsatz schon vor der Reformation die großen Concilien zu Constanz und Basel verfochten. Dieser Grundsatz hebt den andern von der nothwendigen Repräsentation der Einheit auf; denn ein Concilium ist nicht immer, ist nur selten beisammen; inzwischen ist die Regierung der Kirche vom päpstlichen Supremat unzertrennlich. Die strenge Consequenz der Theorie und Praxis ist daher auf Seiten des Papalsystems, und ebendaher hat es das Episcopalsystem nicht über den Stand der Opposition hinaus gebracht. Seit den großen Concilien des 15. Jahrhunderts hat es nicht abgelassen, sich geltend zu machen und die absolute Monarchie des Papismus durch das aristocratische Element des

Episcopalismus zu temperiren. Auch hat es nicht selten Erschütterungen des römischen Stuhls bewirkt und überhaupt demselben die gefährlichsten Stöße versetzt. An Versuchen, gegen die unumschränkte Macht des Papstes etwas zu unternehmen, fehlte es auch auf dem Concilium zu Trient nicht; die spanischen Bischöfe, denen die französischen sich angeschlossen, waren von offenbarem Oppositionsgeiste beseelt und auf Verbesserung und Reinigung der Kirche von den päpstlichen Misbräuchen ernstlich bedacht, und dieser Geist weht auch in der Geschichte des Trienter Conciliums von Sarpi, dem gelehrten und freisinnigen Servitenmönch. Aber doch trat zuletzt der römische Stuhl mit vollen Ehren aus diesem Kampfe hervor. Eine unabhängige Stellung konnte das Concilium doch nicht gewinnen. Die päpstlichen Bischöfe, die Jesuiten waren zu mächtig. Am stärksten und kühnsten hat sich im 17. Jahrh. die gallicanische Kirche gezeigt. Die berühmte Freiheit der gallicanischen Kirche schreibt sich schon aus dem 13. Jahrh. von der pragmatischen Sanction Ludwigs des Heiligen im J. 1268 her. Französische Theologen und Kanonisten an der Universität zu Paris haben die Theorie davon scharfsinnig ausgebildet, und ebendarauf sind in der Folge die vier Artikel der gallicanischen Kirche gegründet vom J. 1682, welche auf Befehl Ludwigs XIV. der berühmte Bossuet, Bischof von Meaux, in einem eigenen Werke ausführlich deduciren und vertheidigen mußte. Es haben dann die Beschlüsse der Synode von Pistoja vom J. 1786 und die Emser Punctation von demselben Jahre sich wesentlich darauf gegründet, wie auch die organischen Artikel in den Zeiten der französischen Republik vom 20. Messidor des Jahres 9. Ueberhaupt schienen die politischen Umwälzungen und die anhaltenden Widersprüche gegen den römischen Stuhl endlich doch von fürchterlicher Wirkung für diesen zu seyn. Berechnet auf ganz andere Zeiten und Sitten, konnte das Papstthum sich kaum noch ins 19. Jahrh. hinüberbringen vor Altersschwäche. So lange indeß der Orden der Jesuiten,

dieser Sclaven des römischen Stuhls, existirte und blühete, konnten die Päpste selbst den Angriffen der Jansenisten gegenüber sich erhalten, welche sich ganz auf die Seite des Episcopalsystems gestellt hatten. Auch nach dem Untergang des Jesuitenordens blieb das Papstthum nach wie vor unerschüttert. In der neueren Zeit aber wurde es aufs stärkste angegriffen durch den gelehrten Weihbischof Nic. v. Hontheim, der unter dem Namen Febronius in seinem Werke: de statu eccles. et legit. pot. pontif. dem Papstthum eine Wunde versetzte, an der es, wie es schien, sich verbluten mußte. Die Aufklärung, welche seit der Mitte des 18. Jahrhunderts von der protestantischen Kirche ausgegangen war, kam den Bischöfen und Fürsten der römisch-katholischen Kirche nicht wenig zu Hülfe, bis dann endlich in unseren Tagen die Stunde kam, in der das Papstthum sein Ende erreicht zu haben schien. Durch ein Decret des Kaisers Napoleon vom 17. Mai 1809 wurde die zeitliche Herrschaft des Papstes auf einmal vernichtet, der Kirchenstaat dem französischen Reiche einverleibt, der Papst selbst als Gefangener abgeführt, so daß nun die Kirche, wie früher so oft schon, allein von ihren Bischöfen regiert wurde unter der Aufsicht des Staates und ohne Oberhaupt. Der Verfügung des Kaisers zufolge sollte von da an jeder Papst beim Antritt seiner geistlichen Regierung die vier Propositionen des gallicanischen Clerus beschwören und zwar nach dem Inhalt der ersten: daß er seine geistliche Macht von der weltlichen der Könige und Fürsten sehr wohl unterscheide, sich keiner, weder directen, noch indirecten Gewalt über den Staat, am wenigsten aber sich der Gewalt bewußt seyn wolle, Könige abzusetzen, Unterthanen vom Eid der Treue zu entbinden u. s. w. Dem Inhalt der zweiten zufolge sollte er die Decrete der vierten und fünften Session des Conciliums zu Constanz von der höchsten Autorität der Generalconcilien über einen Papst anerkennen und schwören, daß er sie unverbrüchlich halten, auch nicht mit jesuitischer Auslegung sie entkräften wolle. Nach der dritten sollte

er den Umfang und die Grenzen der geistlichen Gewalt auf die heiligen Kanones beschränken und dabei auch die besonderen Institute und Observanzen der einzelnen Nationen respectiren. Im vierten Artikel endlich wurde angenommen, daß die Glaubensdecrete des Papstes zwar für alle Kirchen verbindlich seyen, aber so, daß sie mit keinem der vorhergehenden Artikel stritten, noch auch für unverbesserlich gälten. Nichtsdestoweniger hat sich mit dem Sturze Napoleons Alles wieder zu Gunsten des römischen Stuhls verändert; Russen und Neapolitaner, Engländer und Deutsche vereinigten sich, dem Papst seinen Kirchenstaat wieder zu erobern; Pius VII. kehrte vergnügt auf den Stuhl der Apostel zurück, als ob nichts vorgefallen wäre, und seine Weise, sich bei den europäischen Mächten zu bedanken, war, daß er den Jesuitenorden wieder herstellte. Mit der Rückkehr der Bourbons nach Frankreich wurden vollends alle Spuren der früheren Kaiserzeit aus der Kirche von Frankreich ausgelöscht und mit den meisten der europäischen Mächte schloß der Papst neue, für ihn im Ganzen sehr vortheilhafte Concordate ab; im J. 1817 mit Frankreich, wodurch nicht nur das vom J. 1801 nebst dessen organischen Artikeln, sondern auch die Napoleonische Verfügung völlig aufgehoben wurde; ferner mit Baiern im J. 1817, mit Neapel im J. 1818, mit den Niederlanden im J. 1827. Außerdem wurde durch päpstliche Bullen das römisch=katholische Kirchenwesen organisirt in den preußischen und weimarischen Staaten im J. 1821, und im Königreich Hannover durch ein Breve von Leo XII. im J. 1824. Nur in Frankreich hat mit der Juli-Revolution der römische Katholicismus und mit ihm der päpstliche Stuhl einen heftigen Stoß erlitten, nachdem in der verbesserten Charte alle Kirchen gleichmäßig anerkannt worden sind und die römisch=katholische Religion aufgehört hat, Staatsreligion zu seyn. Statt dieß Aufhören auszudrücken, hat man von ihr nur gesagt, sie sey die Religion der Mehrheit der Franzosen; allein das ist nur ein Euphemismus, nämlich eine nur ge=

schichtliche d. h. vergängliche Wahrheit, eine ihrer Natur nach veränderliche Thatsache, worin die Möglichkeit gleicherweise enthalten ist, daß sie künftig auch nicht mehr die Religion der Mehrheit sey. Hat einerseits die episcopalistische Opposition das Ziel erreicht, die Macht des Papstes in Frankreich beschränkt zu sehen, so ist man damit doch zugleich zu einem für diese Kirche überhaupt nachtheiligen Ziel gelangt. Indeß neigt sich die gegenwärtige Regierung bestimmt genug wieder der römischen Kirche zu, thut den Pfaffen allen Vorschub und begünstigt die Plane der Jesuiten. In allen Ländern dieses Glaubens ist die päpstliche Macht wieder aufs Bestimmteste anerkannt, und der Papst wartet gewiß nur auf noch viel bessere Zeiten, wo er das alte System der römischen Kirche wieder vollständig entwickeln kann. Die Weise, wie in der neuesten Zeit der Papst mit Wessenberg verfahren ist, zeigt nicht, daß in den päpstlichen Principien irgend eine Veränderung vorgegangen. Dasselbe geht aus den verschiedenen Allocutionen in Bezug auf den preußischen Staat hervor. Hat das episcopalistische System allerdings in allen Ländern seine Anhänger, so ist es doch nirgends das öffentlich anerkannte, vielmehr der Curialismus das dem Geiste dieser Kirche angemessenste und in der Theorie unverändert dasselbe, und so wird es auch in der Praxis sich überall in der alten Weise sogleich wieder geltend machen, wo ihm irgend die Gelegenheit sich dazu darbietet.

3. Dem Protestantismus steht der Episcopalismus allerdings sehr nahe; er ist selbst dieser Protestantismus in der römisch-katholischen Kirche, wenigstens was die Kirchenverfassung betrifft, und alle Freiheiten, welche dadurch die Kirche sich vor der Reformation errang, sind Vortheile für ihn gewesen, ja gewissermaßen aus protestantischer Gesinnung hervorgegangen. Der Vorgang der drei großen Concilien zu Pisa, Constanz und Basel war ein Vortheil der Reformation im 16. Jahrh., an den sie selbst anknüpfte; die Nachweisung der Härten und Tyranneien,

der heillosesten Prätensionen und Usurpationen, welche sich die Päpste erlaubt hatten, war den Reformatoren willkommen: in dieser Klage über die Anmaßungen des römischen Stuhls zu allen Zeiten ist der Protestantismus mit dem Episcopalismus einig, und dieser bot jenem in dieser Beziehung die stärksten Waffen dar. Nach ihrer Vorstellung von der christlichen Kirche und ihrer göttlichen Stiftung mußte den Protestanten von Anfang an keine Lehre der römischen Kirche so anstößig und widerwärtig seyn, als die vom Papst. Sie war zur Zeit der Reformation der stärkste Stein des Anstoßes; denn allerdings kommt darin der ganze Inbegriff des römischen Systems zum Vorschein. Je tiefer Luther in die heilige Schrift und die Geschichte der Kirche eindrang, um so gewisser wurde ihm, daß alle Beweise von daher genommen für den Jurisdictionsprimat des römischen Bischofs ohne Grund und Haltung seyen, und je mehr man in der evangelischen Kirche darauf ausging, die Kirche in Lehre, Gottesdienst und Verfassung zur Einfachheit der ersten Jahrhunderte zurückzuführen, um so mehr stach dagegen der Koloß des Papstthums in seiner späteren Ausbildung ab, und man ging leicht so weit, ihn selbst in seiner Berechtigung und Geltung für solche Zeiten nicht anzuerkennen, die ihn selbst hervorgebracht und auf alle Weise begünstigt hatten, so daß er in dieser Hinsicht wohl als nothwendig für jene Zeit in unbefangener Betrachtung der Geschichte anzusehen ist. Mit Recht aber blieb das immer ein Gegenstand der Verwerfung, daß der römische Stuhl in allen seinen Entwickelungen sich auf ein göttliches Recht berief und das Aergste und Schlimmste mit dem Vorwande der Pflicht unternahm und in Gottes Namen thun zu müssen vorgab. Mit diesem Zauberstabe war es, daß Rom die Welt beherrschte. Daher war selbst bei Luther im Anfang der Kirchenverbesserung die Ehrfurcht gegen den heiligen Stuhl noch viel zu groß, und der Eifer, andere Puncte erst ins Reine zu bringen, viel zu lebhaft, als daß er diesen Artikel so bald hätte

wegwerfen können. Erst vom J. 1520 an war es, nachdem Luther es einmal gesagt, für alle seine Freunde entschieden, daß der Papst der leibhaftige Antichrist sey, und auf dem Convent zu Schmalkalden vom J. 1537 erklärten endlich sämmtliche protestantische Theologen und Stände, daß sie vom Papst sich förmlich lossagen müßten, und sie thaten dieses in dem berühmten, von Melanchthon ausgearbeiteten Anhang der schmalkaldischen Artikel de potestate et primatu Papae. Diesem gemäß leugnet die evangelische Kirche die Schrift- und Rechtmäßigkeit der behaupteten Obergewalt des Papstthums über die ganze Kirche, und es ist nicht blos das Papstthum, wie es geschichtlich sich darstellt mit allen seinen einzelnen Greueln, sondern zunächst und wesentlich die Behauptung, der Lehrsatz von einem auf den Apostel Petrus und dessen Nachfolger gestifteten Primat und äußeren Mittelpunct der Einheit, wogegen sie protestirt. An diesem ersten Hauptpuncte also trennt sich der Protestantismus schon vom Episcopalismus, indem jener constant leugnet, daß überhaupt den Aposteln und dem Petrus insonderheit irgend eine äußere Gewalt oder ein anderer Beruf zu Theil geworden sey, als die Predigt des göttlichen Wortes und die Verwaltung der Sacramente. Für ihn, der keinen andern Regenten der Kirche anerkennt, als ihr unsichtbares, geistiges Oberhaupt, Jesus Christus, giebt es daher auch keinen äußeren oder anderen Glaubenszwang, als einzig den inneren Zwang der Wahrheit, der Ueberzeugung und der Belehrung durch das Wort Gottes, welcher innere Zwang von der Freiheit selbst nicht verschieden ist. Eben so sehr leugnet die evangelische Kirche, daß in und mit der Stiftung der Kirche auch eine äußerlich bestimmte, für alle Zeiten und Völker gleiche Verfassung der Kirche vorgeschrieben sey; diese Weltseite der Kirche, welche von römischen Kanonisten als das Veränderliche, nach Zeit und Ort Verschiedene der kirchlichen Entwickelung in der Welt betrachtet wird, welches nicht gleicher Dignität mit dem Dogma ist, wird doch in seinem Ursprunge

ganz dogmatisch genommen und als ob es von gleicher Nothwendigkeit als das Dogma wäre. Es gehört dahin die Stiftung eines äußerlichen Rangverhältnisses unter den Aposteln und ihren Nachfolgern und der Gegensatz des Clerus und der Laien. Dieser Unterschied ist nach evangelischer Lehre rein allein ein Unterschied des Amtes oder der Verrichtung; geistlich, priesterlich gesinnt sollen alle Christen seyn, nur ist nicht jeder zu geistlicher Function berufen. Daß aber der geistliche Stand, als solcher, einen göttlich bestimmten Vorzug vor dem Laienstande habe, ist, nach protestantischer Lehre, eine bloße Fiction: denn der Unterschied der Stände kommt erst in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate hervor und gehört diesem an, nicht ursprünglich der Kirche. So ist das auch in der evangelischen Kirche nur durch menschliche Convention oder den Staat bestimmt, daß unter den Lehrern der Kirche eine Unterordnung des einen unter den andern eingeführt ist. Dieses ist in der evangelischen Kirche in der Einheit der Kirche und des Staates gegründet, welche die römische nicht anerkennt: diese hält sich vielmehr und bleibt stehen in dem Gegensatz zum Staat, aus welchem Gegensatz vielmehr die evangelische Kirche vollkommen heraus ist und den die Glaubensverbesserung überall aufgehoben hat. Sie hat die Rechte des Staates anerkannt und ihm seine Freiheit und Selbständigkeit zurückgegeben; dieß ist eines der größten Verdienste der Reformation und der Grund des Flors aller Staaten geworden, die den evangelischen Glauben angenommen haben. Wo aber dieses recht geschehen ist, wie in den ersten Zeiten der Kirchenverbesserung, da ist dann auch die Freiheit der Kirche anerkannt und ihre Anerkennung von Seiten des Staates gleicherweise darin mitenthalten. Ueber diesen Gegenstand herrschen aber im Innern der protestantischen Kirche selbst noch die größten Misverständnisse, welches hauptsächlich die Folge davon ist, daß das protestantische Kirchenrecht bis jetzt noch auf so schwachen Füßen steht, ja noch so sehr ungebildet ist, da es doch an und

für sich unleugbar vorhanden und im Begriff der protestantischen Kirche wesentlich schon enthalten und gegeben ist. An der wissenschaftlichen Theorie aber fehlt es noch überall, und so wird denn auch in der Praxis die Einheit der Kirche und des Staates nur zu oft noch von beiden Seiten verkannt. Das am meisten herrschende Vorurtheil ist, daß diese Einheit als die abstracte Identität, als die Einerleiheit genommen wird, welches dann den Staat gar leicht zu Misgriffen und Eingriffen in die Rechte der Kirche verleitet und die Kirche mit Recht zu Klagen und zur theoretischen Verwerfung aller Einheit veranlaßt, so daß nun auf Seiten des Staates Papismus und despotische Bedrückung der Kirche, so in gleicher Weise auf Seiten der Kirche hierarchische Opposition der Kirche gegen den Staat hervorkommt. Die Einheit der Kirche und des Staates ist aber in der richtigen Ansicht gar nicht jene abstracte, sondern vielmehr die concrete, welche den Unterschied von Staat und Kirche eben so sehr zu ihrer Voraussetzung hat und in Wahrheit nichts anderes ist, als die Einigkeit, die Einheit der Liebe, wozu eben so nothwendig der Unterschied auch gehört, nur daß sie selbst, die Liebe, die beständige Aufhebung dieses Unterschiedes ist. Nur von diesem Gesichtspuncte aus kann es geschehen, daß wohl künftig einmal Einer sich das große Verdienst erwirbt, ein so wissenschaftlich als geschichtlich d. h. wahrhaft concret begründetes, nicht mehr, wie noch jetzt, mit leeren Abstractionen und Fictionen, Hypothesen und Postulaten erfülltes protestantisches Kirchenrecht aufzustellen, und hiemit einem der größten Bedürfnisse der evangelischen Kirche in allen Ländern abzuhelfen.

Drittes Kapitel.

Vom Kanon.

Drei Differenzen zeigen sich hier zwischen der römisch-katholischen und protestantischen Kirche: 1) in Ansehung des Ver-

hältnisses der heiligen Schrift in der Bibel zu einer Religions=quelle außer ihr; 2) in Ansehung der inneren Bestandtheile des Kanons der Bibel; 3) in Ansehung ihrer officiell=kirchlichen Be=nutzung und Auslegung.

1. Die römisch=katholische Kirche lehrt, daß die heilige Schrift in der Bibel nicht die einzige Erkenntnißquelle des Chri=stenthums sey, daß neben ihr die lebendige Ueberlieferung hin=gehe und das Wort Gottes überhaupt theils ein geschriebenes, theils ein ungeschriebenes sey.

A. Einig sind nun die römisch=katholische und protestan=tische Kirche noch in Folgendem:

a) Beide sehen eine wahrhaft und im strengsten Sinne des Wortes heilige Schrift in der Bibel. Dieß ist bei bei=den begründet in dem gemeinschaftlichen Glauben an die Offen=barung Gottes in Christo, welches der gemeinsame Ausgangs=punct beider Systeme ist. Sie lehren, die göttlichen Wahrheiten des Glaubens und Lebens, sofern sie in der Bibel enthalten oder Inhalt der Bibel sind, seyen nicht nur dem Wesen nach von Gott durch Christum geoffenbart oder der Inhalt der hei=ligen Schrift sey göttlich, sondern auch auf eine göttliche Art und Weise in die heilige Schrift gekommen, also göttlichen Ursprungs in ihr, kurz auch der Form nach göttlich in ihr oder von Gott ihren Verfassern eingegeben. Die Synode zu Trient spricht mit Verehrung von der heiligen Schrift als dem coelestis librorum sacrorum thesaurus, quem spiritus sanctus summa liberalitate hominibus tradidit. Sess. IV. de reform. c. 1.

b) Beide bekennen auch die göttliche Ueberlieferung und die beständige Fortpflanzung, die ewig lebendige Wirksam=keit des göttlichen Geistes in seiner christlichen Kirche, der sich von einer Zeit auf die andere fortpflanzt und nach Christi Ver=heißung die Gemeinde der Gläubigen nie verlassen soll. Die=ser ursprüngliche, rein christliche Sinn der Tradition ist der rö=

misch=katholischen Kirche mit der protestantischen gemeinschaftlich, und es ist auch hier nicht der Begriff von ihr, worin beide getrennt sind, sondern blos die Vorstellung und Bestimmung des Begriffs, die Beziehung und Anwendung derselben. Die Repetitio august. conf. sagt in dem Artikel de ecclesia: Gott habe zu jeder Zeit in dem Menschengeschlecht eine Gemeinde gehabt, der er die Lehre vom Sohn übergeben (tradidit), und in welcher der Sohn aufgestellt und erhalten habe ein ministerium zur Bewahrung und Fortpflanzung der Lehre, durch die er wirksam war, ist und seyn wird. Ganz unrichtig wird gemeiniglich der Gegensatz formirt, wenn es heißt: die protestantische Kirche heiße die evangelische, weil sie sich am Evangelium der Bibel genügen lasse und alle Tradition verwerfe, und die römische sey traditionell, weil sie ohne das Evangelium der Bibel sey.

c) Beide haben endlich auch noch bis zu einem gewissen Punct ganz die nämliche Vorstellung von dem Verhältniß des ungeschriebenen und geschriebenen Wortes Gottes.

Auf dieses Verhältniß nämlich bezieht sich eigentlich die ganze über diesen Punct zwischen beiden Kirchen obschwebende Controverse. Aber auch in Beziehung darauf giebt es noch einige Sätze, welche beide Kirchen mit einander gemein haben.

1) Die protestantische Kirche giebt zu, was die römisch=katholische lehrt und was ganz unleugbar wahr und richtig ist, daß die mündliche, ungeschriebene Lehre älter, als die schriftliche, daß erst nach jener die christliche Religion nach und nach in heilige Schriften eingegangen, und diese ebenso auch erst mit der Zeit in den Codex des N. T. vereinigt und zu einer kanonischen Sammlung abgeschlossen worden seyen. Wie der Stifter des Christenthums selbst nichts Schriftliches hinterlassen, so haben auch mehrere, ja die meisten Apostel nichts geschrieben: dennoch war von Christo in diesen Aposteln auch die Kirche gegründet. Wie noch jetzt in einem Jeden das Leben in der christlichen Kirche nicht zunächst durch die Bibel, sondern durch das Sa=

crament und die mündliche Lehre gestiftet wird, wodurch erst das eigene Lesen und das richtige Verständniß der Bibel bezweckt, vorbereitet und bewirkt wird, so geschah es auch dazumal, wo es entweder noch keine Schriften der christlichen Religion gab, oder die vorhandenen noch nicht bekannt oder verbreitet genug waren: wie denn Augustinus noch im 4. Jahrh. klagt, daß die heiligen Schriften der Apostel und Evangelisten noch selten seyen. Hatte es bis dahin Christenthum nur gegeben, wo heilige Schriften waren, so war es in der That selten und wenig ausgebreitet; auf dem Wege der mündlichen Lehre zunächst pflanzte sich das Christenthum fort, und die Bischöfe vornehmlich waren nach der Apostel Zeit die Hauptglieder in der Kette der kirchlichen Ueberlieferung. Diese ungeschriebene Lehre war enthalten in der regula fidei, welche sich nachmals in dem apostolischen Symbolum auch zu einer bestimmten und festen Form fixirte, zu derselbigen Zeit, da auch der Kanon der heiligen Schriften N. T. abgeschlossen und fixirt ward, welche aber, als die ungeschriebene Lehre enthaltend, älter ist, als alle unsere heiligen Schriften, und nicht aus diesen erst, wie die gewöhnliche Meinung ist, excerpirt, obgleich mit dem Inhalt derselben vollkommen übereinstimmend ist. Dieselbigen Väter, Irenäus, Tertullian, Origenes, welche dergleichen Formeln aufgeschrieben haben, nennen sie die traditio non scripta, doctrina ἀγραφός, und unterscheiden sie somit von den heiligen Schriften. Durch das Bekenntniß dieses nicht schriftlich verzeichneten, sondern mündlich überlieferten Glaubens wurde Einer ein Mitglied der christlichen Kirche, und wie die Apostel den ersten Stamm der Kirche bildeten, so muß man auch das zugeben, was die römisch-katholische Kirche lehrt, daß nicht die christliche Kirche von den heiligen Schriften, sondern daß diese von der Kirche, von denen, welche schon im wahren Glauben lebten, ausgegangen seyen, und daß auch ohne heilige Schriften des N. B. die christliche Kirche für sich bestand.

2) Beide bekennen endlich auch noch dieß gemeinschaftlich,

daß auch zum Verständniß der heiligen Schrift in der Bibel der vorhergegangene mündliche Unterricht im Glauben durchaus nothwendig sey und also die geschriebene Lehre an der ungeschriebenen Lehre, wie ursprünglich das Princip ihrer Entstehung, so noch jetzt das Princip und den Schlüssel ihres Verständnisses habe. Das lebendige, nicht geschriebene Princip der Entstehung heiliger Schriften war der heilige Geist in der Gemeinde der Gläubigen, und derselbige muß auch fortwährend zur richtigen Erkenntniß der christlichen Lehre in der heiligen Schrift bei denen thätig seyn, welche jene aus diesen wahr und rein schöpfen wollen: denn der Buchstabe, wie er an sich todt ist, so tödtet er auch und macht todt, der Geist allein macht lebendig, und so erhält er auch allein die heiligen Schriften lebendig und verleiht eine lebendige Erkenntniß der christlichen Lehre in der Bibel. Es ist ein Satz, den man nur von allen Misverständnissen und Vorurtheilen befreien muß, um ihn vollkommen wahr und nothwendig zu finden, daß man erst und zugleich ein Mitglied der wahren Kirche seyn und in der Gemeinschaft der Gläubigen leben muß, um die heilige Schrift recht zu verstehen. Es ist dieß nichts anderes, als die Behauptung, daß man des Princips der heiligen Schrift theilhaftig seyn muß, um ihren wahren Sinn zu verstehen und aufzufassen. Der nicht oder erfolg- und wirkungslos durch das Sacrament der Kirche Geweihte, der nicht zuvor oder ohne Nutzen und Folgen in der mündlichen Lehre des Evangeliums Unterrichtete ist auch durchaus unfähig, die Bibel recht zu verstehen und ihren wahren Sinn aufzufassen. Es muß also dasselbige Princip, welchem die Gemeinde der Gläubigen und die Bibel ihr Daseyn verdankt, zur Erhaltung beider fortwährend lebendig und thätig seyn, und wie die heilige Schrift aus der Kirche hervorgegangen, so wird auch aus ihr, ihrem Glauben und ihrer Lehre das wahre Verständniß der heiligen Schrift hervorgehen: denn wie alle göttliche Wahrheit nur durch den heiligen Geist in die Bibel eingegan-

gen, so ist sie auch fortwährend nur durch dasselbe Princip in ihr; sie hat als äußeres Wort Gottes, als geschriebene Lehre, ihre Wahrheit, ihre Würde und Kraft einzig und allein darin, daß sie das Aeußere des Inneren ist, und ist ohne dieses gar nichts. Es folgt hieraus aber auch noch ein anderer wichtiger Satz, den die protestantische Kirche unbeschadet ihrer Principien mit der römisch=katholischen gemein hat, daß auch alles Wahre, Göttliche, Heilige, obwohl nicht mit denselbigen Ausdrücken und Darstellungsformen in der Bibel enthalten, eben so wahr, göttlich und heilig ist, als ob es in der Bibel stände, blos darum, weil es ihr nicht widerspricht. Die einzige Bedingung bei Allem, was nicht den Worten und Ausdrücken nach in der Bibel enthalten ist, ist, daß es mit ihr übereinstimme, ihr nicht widerspreche, übrigens kann es doch aus demselbigen Geiste seyn, dem auch die Bibel ihr Daseyn verdankt, und es ist dieses Wahre und Heilige somit auch ganz im Geiste der Bibel, wenn auch nicht wörtlich in ihr enthalten. Das ist nun der äußerste Punct, bis an den die protestantische Lehre mit der römischen gehen kann, ohne im mindesten etwas der Wahrheit oder ihren Principien zu vergeben, und es zeugt von ganz unrichtiger Erkenntniß des Geistes der evangelischen Kirche, wenn man sich, wie in unsern Tagen vielfältig, geweigert hat, dieß anzuerkennen, oder die protestantischen Theologen, welche bis an dieser Grenze das Gemeinsame im Begriff der Tradition festhalten, als seyen sie römisch=katholisch gesinnt oder von ihrer Kirche abgefallen, verschreit.

B. Haben wir nun so zunächst dasjenige hervorgehoben, was auch im Streit noch das Gemeinsame beider Kirchen ist, so ist es nun Zeit, auch dasjenige, was beide wirklich und wesentlich in diesem Artikel von einander unterscheidet, zu bemerken, und dieses ist:

a) das überwiegende Ansehn, welches die protestantische Kirche der Schrift, die römisch=katholische Kirche der ungeschriebenen Lehre beilegt. Der Unterschied ist zunächst dialectisch und

setzt die Anerkennung beider Seiten voraus. Es wäre gleich extravagant, wenn die protestantische Kirche von der Tradition, der mündlichen Lehre des Evangeliums, dem lebendigen Unterricht im Glauben und der nie ruhenden Thätigkeit des göttlichen Geistes in der Kirche, also von der Tradition in allem und jedem Sinne nichts wissen wollte, als wenn die römische Kirche das Ansehn der heiligen Schrift gänzlich verwerfen wollte. Gleichwohl wie jenes nicht selten geschehen, z. B. in dem Satz der älteren Orthodoxie, daß der heilige Geist selbst sogar an das geschriebene Wort gebunden und darauf beschränkt sey oder mit dem Abschluß des Kanons die Endschaft seiner Thätigkeit erreicht habe, oder in dem Satz der Neueren: daß die heilige Schrift in der Bibel, als ein Aeußeres, nicht blos die Norm, sondern sogar das Princip des christlichen Glaubens sey, so haben römisch-katholische Theologen auch nicht selten das Ansehn der Schrift zu Gunsten der ungeschriebenen Lehre sehr tief herabgesetzt. Das sind aber nur Ab- und Ausschweifungen nach beiden Seiten. Weder jenes noch dieses ist die Lehre der beiden Kirchen in ihren Glaubensbekenntnissen. Vielmehr erklärt die Synode zu Trient ausdrücklich: pari pietatis affectu sey die geschriebene und ungeschriebene Lehre zu verehren, und die Symbole der evangelischen Kirche, besonders die Apologia Aug. Conf., streiten immer nur gegen die traditiones humanäs, welche sich der göttlichen Lehre in der Schrift gleichgesetzt, ja sich darüber und dagegen erhoben und diese gänzlich verdrängt hätten. Hier also zeigt sich der erste, wirkliche Controvers- und Differenzpunct. Gegen die Misbräuche, welche in der römischen Kirche von der mündlichen Erb- und Uebergabslehre gemacht worden waren, zeigt die evangelische Kirche, wie alles, was zur Seligkeit zu wissen nöthig, von dem heiligen Geiste durch die Apostel in der heiligen Schrift niedergelegt worden sey, und die römische Kirche lehrt dagegen: nicht Alles, nicht das ganze Wort Gottes, sey in den Schriften der Bibel aufgezeichnet, und diese reiche nicht aus, uns eine voll-

ständige Erkenntniß der christlichen Lehre und unseres Heils zu verschaffen, und nicht selten ist auch dazu gelehrt worden, unabhängig von der Schrift bestehe die mündliche Ueberlieferung, und wenn man nicht gar behauptete, es brauche sich diese an jene gar nicht zu kehren und zu binden, so suchte man doch, dieser falschen Voraussetzung zufolge, das geschriebene Wort Gottes gewaltsam zu deuten nach dem ungeschriebenen, und somit oft nur äußerlich, nicht aber wahrhaft und innerlich eine Uebereinstimmung beider herauszubringen. Dem entgegen stellte die evangelische Kirche die vollkommen wahre und unbestreitbare Behauptung auf, daß in der Schrift nichts fehle, was uns zu unserem Heil zu wissen nothwendig sey, und daß nichts wahr und christlich sey, was sich aus ihr nicht klar und deutlich erweisen lasse. Denn wenn, was die römisch-katholische Kirche anführt, um ihre Tradition über die Bibel zu erheben, der Apostel Paulus die Thessalonicher ermahnt (2. Theff. 2, 15.): haltet an den Satzungen, die ihr gelehret seyd, es sey durch unser Wort oder Epistel, so giebt er hiemit selbst zu verstehen, es sey beides nicht von einander verschieden oder sich widerstreitend in irgend einem Sinn, sondern es sey eben jenes sein mündliches Wort in dieser Epistel oder in den übrigen schriftlich verzeichnet, so daß Alle, die das mündliche Wort des Apostels nicht mehr vernehmen konnten, an diesem geschriebenen ganz dasselbige hätten und sich daran könnten genügen lassen. Wohl kann und muß die evangelische Kirche zugeben, daß Vieles von den Thaten und Lehren Christi nicht auch aufgezeichnet worden und in die heilige Schrift eingegangen, wie denn auch der Schluß des Evangeliums Johannis, worauf man sich auch beruft, ausdrücklich sagt: wenn Alles der Art hätte aufgeschrieben werden sollen, so würde die Welt die Menge der Bücher nicht fassen: aber wir werden doch auch damit noch keineswegs auf ein anderes und besonderes Depot von Nachrichten oder göttlichen Lehren Christi hingewiesen, welche unabhängig von der Schrift und neben ihr bestehen sollten, und

es sind uns also, nach der Ueberzeugung der evangelischen Kirche, diese Nachrichten und Lehren nicht bekannt gemacht und mithin gar nicht hinterlassen worden, und wir müssen und können uns also auch an den in der heiligen Schrift enthaltenen genügen lassen. Die protestantische Kirche behauptet so und im Widerspruch mit der römischen die Sufficienz der Schrift. Die Synode zu Trient hat unter ihren Dogmen solche, welche sie ganz allein nur auf das Ansehn der mündlichen Ueberlieferung stützt und wobei sie von der Schrift gar keinen Gebrauch macht. Der unterscheidende Lehrsatz der römisch-katholischen Kirche bei ihrer Lehre von der Tradition ist die Voraussetzung von der Unzulänglichkeit der heiligen Schrift. Die protestantische Kirche erklärt es für einen grundverderblichen Irrthum, daß die Schrift nicht alles zum christlichen Glauben und Leben Nothwendige enthalte, sondern noch außerdem Vieles in der ursprünglichen Stiftung des Christenthums mitenthalten gewesen sey, was man jetzt ohne die Schrift, außer der Schrift, ja selbst gegen die Schrift und ohne irgend ein Zeugniß der Schrift glauben müsse. Sie erklärt die Lehre von der Tradition, so angewendet, für die Quelle aller Irrthümer in der christlichen Kirche, und hält das für das erste Kennzeichen einer wahren Tradition, daß sie der Schrift nicht entgegen sey, ihr nicht widerspreche.

b) Die protestantische Kirche erklärt die heilige Schrift in der Bibel für die Norm, nach welcher alles in sonstigen Ueberlieferungen neben der Schrift Hinfließende sich richten, bewähren und prüfen lassen muß. Sie ist, nach ihr, der Prüfstein und die Richtschnur alles unseres Glaubens und Lebens. In der römisch-katholischen Kirche ist die Schrift nur partiell, nur einem bestimmten Theil nach, Wort Gottes, aber nicht das ganze Wort Gottes, und, wie Bellarmin sich ausdrückt, nur ein nützliches Erinnerungsmittel an die mündlich empfangene Lehre. Scripturae sacrae finem, sagt er, proprium et praecipuum non fuisse, ut esset regula fidei, sed ut esset commonitorium

quoddam utile ad conservandam et fovendam doctrinam ex praedicatione acceptam. De verbo Dei non scripto l. IV. c. 12. Das Concilium zu Trient behauptet bei keinem seiner Decrete, daß man die aufgestellte Lehre allein auf die heilige Schrift stützen wolle. Das Stillschweigen der Schrift sogar über manche von der Kirche aufgestellte Lehrpuncte soll an und für sich kein Einwand dagegen seyn; die reichere Quelle ersetzt den Mangel der Schrift. Dieses aber wird gerade von der evangelischen Kirche für den höchsten Segen der Schrift gehalten, daß sie, die göttliche Lehre auf eine bestimmte Weise enthaltend, zur Norm und Richtschnur dient bei Allem, was dunkel und unbestimmt sich als mündliche Ueberlieferung ankündigt und doch keinen reinen, christlichen Ursprung nachweisen kann. War zur Stiftung der christlichen Religion die heilige Schrift nicht nothwendig, und konnte und mußte das allerdings zunächst nur durch mündliche Verkündigung und Uebergabe geschehen, so war es doch zur sicheren Erhaltung der christlichen Lehre durchaus nothwendig und eine höchst segensreiche Veranstaltung Gottes, daß von den ersten Zeugen und Boten der evangelischen Wahrheit sie auch aufgezeichnet würde, und sie nun in dieser Gestalt rein und unverfälscht auf alle folgende Zeiten übergehen konnte. Ebenso kann, wenn durch Misbräuche und Irrthümer die reine christliche Lehre entstellt und verfälscht worden, nur durch den Recurs auf die Schrift die christliche Wahrheit zu ihrer Reinheit und Lauterkeit wiederhergestellt werden. Durch dieses Bestehen auf der geschriebenen Lehre erfreut sich die evangelische Kirche einer Sicherheit in der Erkenntniß der christlichen Lehre, welche der römisch-katholischen Kirche fehlt, wo ohne das richtende Maaß der heiligen Schrift anzuwenden und sie für die normirende Autorität unseres Glaubens zu halten, gar Vieles für christlich, für apostolisch, für ursprünglich sich ausgeben kann, was es doch nicht ist. Zwar lehrt die römisch-katholische Kirche, es bestehe die nicht geschriebene Lehre nur darin, daß sie a primo

auctore nicht aufgeschrieben sey, in der Folge aber, von den Kirchenvätern, sey sie allerdings schriftlich verzeichnet und eben in dem consensus der Kirchenväter sey sie zu finden, und das sey eben die Wahrheit der ächten und ursprünglich mündlichen Ueberlieferung, daß die angesehensten Kirchenväter, wie auch die Kirchenversammlungen, sie ausgesprochen, schriftlich hinterlassen haben und im Bekenntniß derselben einig seyen. Diesen Consensus auszumitteln ist aber etwas sehr Schwieriges, und bei dieser Vorstellung fehlt gerade das, worauf es ankommt, zu wissen, wer der erste gewesen und wie er dazu gekommen, dieses und jenes als mündliche Ueberlieferung schriftlich aufzustellen. Ein Solcher, welcher etwas als apostolische Tradition aufstellt, zeigt nur, daß er dieses für apostolische Ueberlieferung halte. Auf welchem unsicheren Grunde aber steht nun das ganze folgende Gebäude und die ganze Reihe von Zeugnissen, welche jenes wiederholen. Und wie kann, was blos auch nur einige Zeit und Generationen in mündlicher Rede sich überliefert, alterirt, depravirt, entstellt und verfälscht werden, wie leicht durch einen geringen Zusatz in seinem ganzen Wesen verändert werden, und wie bald wird das Ursprüngliche und der spätere Bericht davon sich gar nicht mehr ähnlich sehen. Und dazu kommt noch, daß gerade bei den eigenthümlichsten Dogmen der römischen Kirche eine gar zu lange Strecke der Zeit liegt zwischen ihrem angeblichen apostolischen Ursprunge und der Zeit, wo die schriftliche Lehre davon erscheint, weshalb gewiß die evangelische Kirche nicht mit Unrecht behauptet, daß solche Lehren, wie die von der Brotverwandlung, der Anbetung der Hostie, der Messe, der Communion unter Einer Gestalt, vom Ablaß und Fegfeuer, von der Anrufung der Heiligen u. s. w., eben da erst erfunden worden seyen, wo sie zuerst erscheinen und in den schriftlichen Denkmalen vorkommen.

c) Was endlich die evangelische und römische Kirche in diesem Lehrpunct am meisten trennt, ist die sich auch hier erneuernde

Vorstellung von der Kirche, welcher zufolge sich die römische auch in ihrer Erscheinung für vollkommen identisch erklärt mit der an sich christlichen Kirche, und sich somit auch für die Quelle aller Tradition, der geschriebenen und ungeschriebenen Lehre erklärt und sich auch Autorität genug beilegt, etwas für Tradition zu erklären, was bisher nicht dafür erkannt wurde, und somit derselben ganz und gar Meister zu seyn. Man unterscheidet gewöhnlich in der römischen Kirche traditio divina, welche auf Christum, tr. apostolica, welche auf die Apostel zurückgeführt wird, und tr. ecclesiastica. Aber wo ist die Grenze zwischen diesen dreien, so, daß nicht Vieles für göttliche Ueberlieferung ausgegeben werden könnte, was doch nur kirchlichen und menschlichen Ursprunges ist. Wohl kann der heilige Geist allein in der Kirche und somit auch die Kirche, sofern er in ihr ist, allein untrüglich wissen, was zum Bestand des Glaubens und der Lehre gehört, und diesen beständig erhalten und von einer Zeit auf die andere überliefern. Dieß ist auch Glaube der evangelischen Kirche. Aber gefährlich und trügerisch wird diese Autorität, wenn sie unbedingt einer Gemeinschaft von Menschen oder Einem übertragen und beigelegt wird, und gar keine Sicherheit ist alsdann mehr, daß sowohl die göttliche Wahrheit sich in menschlichen Wahn verkehren, als auch jeder Wahn und Irrthum für eine göttliche Wahrheit ausgegeben werde. Dieses Ursprungs sind die meisten eigenthümlichen Lehren und Misbräuche, welche die evangelische Kirche von der römisch-katholischen trennen, und denen jene immer nichts Schlimmeres nachsagen konnte, als dieß, daß sie ohne und wider die heilige Schrift aus der leeren Machtvollkommenheit und Erfindungslust der römischen Kirche, im Verlauf der Zeit, unmerklich hervorgegangen und für apostolische Tradition ausgegeben, in der That aber nur Menschenfündlein und Erdichtungen seyen, welche, als die traditiones humanas, die evangelische Kirche ganz von sich ausschließt. Denn da diese römische Kirche sich über die Schrift stellt, so

kann sie erfinden und für apostolische Ueberlieferung ausgeben, was sie will, und obgleich sie in der Theorie den Satz aufstellt, daß sie nur den ursprünglichen Glauben zu bewahren habe und nichts darin zu ändern befugt sey, so hat sie es doch zur Genüge gethan, wie geschichtlich zu erweisen steht. Wird daher die evangelische Lehre von der römischen als eine Neuerung angesehen und angeklagt, so ist es eben dieser Vorwurf, den die evangelische Kirche der römischen macht, daß sie eben durch die vielen Neuerungen und Abweichungen vom ursprünglichen Glauben, durch die zahllosen Misbräuche und Zusätze zur Schriftlehre gezwungen worden sey, von ihr auszugehen. Aus dieser Traditionsquelle ist vom Anfang an die ganze Masse von Irrthümern und Misbräuchen hervorgeflossen, durch welche die Kirche Christi im Lauf der Zeit so verunreiniget und verunstaltet war. Schon Tertullian stellte den Gegensatz zwischen der geschriebenen und ungeschriebenen Lehre in dieser gefährlichen Weise auf und machte ihn geltend gegen die Häretiker, indem er sagte: auf die Schrift beriefen sich alle Ketzer auch, aber sie sollten einmal ihren kirchlichen Zusammenhang nachweisen mit den Organen der kirchlichen Autorität, mit den Häuptern der Hierarchie, welchen die lebendige, mündliche Lehre anvertraut wäre, so würde sich zeigen, daß sie gar kein Recht hätten, sich der Schrift zu bedienen, und keine Macht, sie recht zu verstehen. Früher noch war Papias, obgleich noch einer der apostolischen Väter, Johannes Schüler und Polycarpus Mitschüler, leichtgläubig genug, allerlei dem Christenthum Fremdartiges in Umlauf zu setzen, und dieß Verderben wurde immer größer, zumal da man im Mittelalter kein Bedenken trug, aus bloßer Andacht zu lügen (pro pietate mentiri). Ignatius schrieb noch kurz vor seinem Märtyrertode Alles auf, was er aus der Apostel Munde wußte, eine Vorsicht, welche nur zu bald nicht mehr nachgeahmt wurde (Euseb. h. e. III. 36.). Es trat an deren Stelle in der Folge die kirchliche Autorität, die Macht der Kirche in dem bekannten Sinne dieses Systems, wel-

chem zufolge sie mit der Hierarchie identisch ist. Hier also zeigt sich nächst demjenigen, was sie in Ansehung der Verwaltung und Regierung der Kirche gilt, die hierarchische Macht zuerst in Ansehung des christlichen Lehrinhaltes, über dessen Bestimmung sie durch die Vorstellungen von der Tradition sich ganz freie Hand gelassen hat. Der Zusammenhang der Vorstellungen ist einfach und klar. Durch die von Christo den Aposteln mündlich zunächst übergebene Lehre ist sie zwar selbst, die christliche Kirche, gestiftet worden, aber wesentlich zu dem Zweck, daß sie selbst nun die Bewahrerin der ganzen, zum Theil dann auch schriftlich verfaßten Lehre seyn soll; die ursprüngliche Ueberlieferung geschah also wohl ohne die Kirche durch Christum, und durch dieselbe wurde sie selbst erst gestiftet; die Tradition mit ihrem ganzen reichen Inhalt i s t ohne sie; aber daß sie von da an nun sich in der Welt erhält und fortpflanzt, daß und was sie g i l t, das ist nicht ohne sie; dazu und dieß zu bestimmen, ist die Kirche als diese hierarchische Macht gestiftet und mit allen dazu nöthigen Mitteln versehen worden. Sie ist von da an alleiniges Organ der Tradition, durch sie werden verdunkelte Traditionen wieder ans Licht gebracht, gegen Angriffe vertheidigt, von menschlichen Zusätzen gereinigt, unächte von ächten unterschieden und diese in Kraft erhalten. So wird die ursprünglich christliche Lehre nun zur kirchlichen oder Kirchenlehre, und um der Kirche willen und ihrer göttlichen Autorität wegen wird an die Wahrheit der christlichen Lehren geglaubt. So tritt nun auch an der Lehre von der Ueberlieferung das Princip des römischen Katholicismus hervor. Um in allen Fällen über den ächten Inhalt der christlichen Lehren Gewißheit zu erhalten, muß man sich an die Kirche wenden und halten, d. h. an die Geistlichkeit, und ächte christliche Lehre und Ueberlieferung ist nur, was dem durch Päpste und Concilien anerkannten und sanctionirten Lehrbegriffe entspricht. Es liegt darin deutlich, daß der Grund unseres Glaubens daran nicht die innere Wahrheit und Göttlich-

keit dieser, sey es schriftlich oder kirchlich, überlieferten Lehre ist, sondern die Autorität der Kirche, bei welcher allein die authentische Gewißheit ist, und so tritt für den Glauben des Christen die Nothwendigkeit ein, diese kirchliche Autorität höher zu stellen als die schriftliche und mündliche Lehre selbst, und dieser allein um jener willen zu glauben. Daher verbietet die Synode zu Trient, interdicit cunctis Christi fidelibus, ne posthac de iis aliter vel credere, vel praedicare vel docere audeant, quam est his decretis explicatum atque definitum. Sess. VI. Es ist die Kirche, welche auf ihrer Versammlung zu Trient die Formel beständig wiederholt: hoc docuit apostolica traditio et ecclesiae catholicae auctoritas firmavit, und nach solchem aufgedrückten Stempel der Orthodoxie ist es ganz gleich, ob diese Kirche aus der Schrift oder mündlicher Lehre geschöpft hat. Ein Zweifel an der Richtigkeit und Wahrheit der Kirchenlehren ist unzuläßig. An die Kirche und ihre Autorität zu glauben ist der erste und höchste Glaubensartikel in diesem System, dieser Glaube der Inbegriff der ganzen kirchlichen Rechtgläubigkeit, der Mangel solches Glaubens der Anfang und Character der Ketzerei. Eben darin liegt denn auch die Befugniß, das Verhältniß der Schrift zur Kirchenlehre wie die inneren Verhältnisse der Schrift selbst näher zu bestimmen.

2. Die römische Kirche nimmt den Kanon der heiligen Schrift in solcher Erweiterung an, daß er auch die sogenannten apocryphischen Schriften als kanonisch mit befaßt und der Unterschied und Gegensatz im Innern des Kanons selbst wegfällt. Auch dieses hat die Synode zu Trient noch in ihrer vierten Sitzung bestimmt, indem sie sagt: man soll libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, wie sie in der katholischen Kirche gelesen zu werden pflegten und in der alten lateinischen Vulgata vorkommen, pro sacris et canonicis aufnehmen, und die Synode knüpft dieses ausdrücklich an ihre Erblehre (traditiones praedictas) an. Seit den ältesten Zeiten

hat man unter den verschiedenen heiligen Schriften einen Unterschied gemacht. Die Gewißheit des göttlichen Inhalts, die Beglaubigung durch die heiligen Schriftsteller selbst und das Zeugniß der ältesten Kirche gaben von jeher Grund genug zu jenem Unterschied, und entschieden bei einigen für, bei anderen gegen ihre Kanonicität. Nach diesen Bestimmungen giebt Eusebius den Kanon an (III, 3. 25.), und seitdem hat man einen sorgfältigen Unterschied gemacht zwischen solchen heiligen Schriften, die von allen christlichen Kirchen angenommen waren ohne Widerspruch, und solchen, die zweifelhaft, bei denen ungewiß, ob sie göttlich inspirirt, ob sie von denen, denen sie zugeschrieben werden, herrühren und die das Zeugniß der ältesten Kirche nicht für sich haben, obgleich sie sonst auch als nützliche und erbauliche Schriften in einigen Kirchen gelesen wurden. Die eigentlich apocryphischen Bücher der Weisheit, Sirach, Baruch, Judith, Tobias und die zwei Bücher der Maccabäer gehören aus dem A. T. dahin zunächst; aber mittelbar ist hiemit auch über die Kanonicität und Integrität einzelner Bücher und Abschnitte des N. T. zugleich mit entschieden worden. Nun sagen zwar die Theologen dieser Kirche, es habe schon die dritte Synode zu Carthago vom J. 397, auf der Augustinus die wichtigste Rolle spielte, den Kanon also angenommen, daß er auch die Schriften befaßt als kanonisch, welche jetzt apocryphische heißen. Allein dieß war nur die Folge von der eigenthümlichen Art, wie Augustinus den Gegensatz machte zwischen kanonischen und apocryphischen; unter den letzteren verstand er die offenbar falschen, fabelhaften und allgemein verworfenen Schriften, und er nahm also nur zwei Gattungen an von Schriften: kanonische, die in den Kirchen gelesen wurden, und apocryphische, die als leere Fabeln zu verwerfen sind. Bei dieser Stellung des Gegensatzes nahm er nun zwar die sogenannten Apocryphen in den Kanon auf, aber es folgt noch nicht daraus, daß er damit den inneren Unterschied aller von ihm kanonisch genannten und in den Ka-

non aufgenommenen Schriften aufgehoben hätte. Dem Augustinus ist totus canon scripturarum mit Büchern, die in dem A. T. stehen, identisch (und wie er erst jenen Ausdruck gebraucht, so sagt er, nachdem er alle Bestandtheile des A. T. aufgezählt hat: his quadraginta quatuor libris testamenti veteris terminatur auctoritas. De doctr. christ. Opp. III. P. 1. p. 23.). Denn obgleich sie alle in den Kirchen gelesen wurden, so findet sich doch auch bei ihm der alte Unterschied, zwischen denen, die in allen, und denen, die nur in wenigen Kirchen als ächt gelesen wurden, und dieses war doch in der That der alte Unterschied wieder zwischen kanonischen und apocryphischen. So machte auch Hieronymus einen scharfen Unterschied zwischen der Aufnahme in die Sammlung der heiligen Schriften und zwischen der Aufnahme in den Kanon derselben. Bis auf die Synode zu Trient war durch die Kirche selbst noch nicht als Glaubensartikel vorgeschrieben worden, wie man sich das Verhältniß der einzelnen heiligen Schriften zu einander zu denken habe. Wenn sie aber nun zuerst darauf kam, den wirklich alten Unterschied zwischen kanonischen und apocryphischen Schriften aufzuheben, so konnte sie dafür schwerlich ein historisches Zeugniß haben: denn so weit war selbst Augustinus nicht gegangen, da er zwar die fabelhaften Schriften als apocrypha ausschloß, aber zwischen den aufgenommenen selbst noch einen Unterschied statuirte. Es geschah also zu Trient vermuthlich nur darum, um in diesem Punct mit den Ketzern nicht gleich zu denken, sondern sich auch darin von den Protestanten zu entfernen, bei denen dazumal der alte Unterschied schon allgemein angenommen war. Man hatte auch vor dieser Sitzung aus Luthers Schriften die Stelle ausgezogen, in der er den alten Unterschied zwischen kanonisch und apocryphisch erneuert hatte. Da die Kirche sich so hoher Autorität rühmet und ihre Stelle selbst über der heiligen Schrift nimmt, so maßte sie sich auch das Recht an, ihre inneren und äußeren Verhältnisse zu bestimmen und den Kanon fortan durch

ihre Entscheidung zu fixiren und immobil zu machen. Nach der Lehre des Protestantismus beruht die Sache allein auf tüchtiger Kritik und historischer Einsicht, und es muß jener durchaus das Recht bleiben, auf dem Grund der geschichtlichen Ueberlieferungen ihre Untersuchungen über den Grad der größeren und geringeren Kanonicität einzelner Schriften immerdar fortzusetzen. Nach diesen hat sie dann auch, nicht aber aus äußerlich=kirchlicher Autorität, über den Werth einiger und über die untergeordnete Stelle anderer entschieden. Die Synode hingegen hat aus bloßer Autorität, die in dieser Beziehung ohne historischen Grund, ein bloßer Machtspruch ist, auch für die apocryphischen als kanonisch entschieden. Sie hat sich über alle Kritik hinausgesetzt und durch ihre Bestimmung gewissermaßen das Geschäft der biblischen Kritik für beendigt erklärt. Es müssen nun Bücher als kanonisch angesehen werden, an deren Aechtheit das ganze christliche Alterthum zweifelt, Abschnitte sogar, die im hebräischen Codex fehlen, wie mehrere Kapitel im Daniel, blos weil sie in der Vulgata stehen (so beruft sich auch der römische Katechismus ohne Bedenken auf 1 Joh. 5, 7. für die Dreieinigkeitslehre); nicht vielleicht blos, obgleich auch darum, um sich von den Protestanten auch hierin zu entfernen, sondern auch um einige ihrer Lehren, die in den anerkannt ächten Schriften keinen Grund haben, aus den apocryphischen abzuleiten. Durch diesen Gesichtspunct erhält auch eigentlich erst die hierin zwischen beiden Kirchen obwaltende Divergenz eine hohe dogmatische Bedeutung: denn eine Religionserkenntniß, die auch aus solchen Schriften und aus ihnen oft allein schöpft, denen eine andere sich entweder gar nicht oder nur mit Mistrauen hingiebt, muß wohl von dieser in mehr als einem Punct sehr verschieden ausfallen. Doch hat man späterhin auch in der römisch=katholischen Kirche den Unterschied gemacht zwischen kanonischen und deuterokanonischen Büchern, unter welche letzteren man alle die Bücher rechnet, welche wir Apocrypha heißen, und somit ist der That und Wahrheit nach

die Differenz beider Kirchen in diesem Puncte so gut wie aufgehoben.

3. **Die kirchliche Benutzung und Auslegung der Schrift.** Die katholische Kirche hat die alte lateinische Uebersetzung der Bibel, Vulgata genannt, zur authentischen erhoben. Auch dieses that die Kirchenversammlung zu Trient noch in ihrer vierten Sitzung. Sie hat somit eine lateinische Uebersetzung der Urschrift nicht nur gleichgesetzt, sondern sie nicht undeutlich selbst über diese erhoben. Es ist nun viel Streit darüber, was sie in diesem Fall mit dem Ausdruck authentisch sagen wollte. Nach einiger katholischen Theologen gelinder Meinung soll authentica nicht soviel heißen, als inspirirt, wie Einige das Decret der Synode verstanden, sondern nur soviel bedeuten, als optima, und die Vulgata auf keine Art dem Text, sondern nur den übrigen Uebersetzungen, die schon damals vorhanden waren, vorgezogen worden seyn. Es mag seyn, daß sie einerseits nur dem Uebelstand abhelfen wollte, der aus dem Gebrauch der verschiedensten Uebersetzungen entstand, aber doch auch aus inneren Gründen wollte sie der Vulgata die Ehre der Authenticität vindiciren. Das erstere gab sie allerdings in den Ausdrücken des Decrets auch zu erkennen (si ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat), und hielt deswegen für nützlich, eine einzige Uebersetzung zur ächt kirchlichen zu erheben (s. s. synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse ecclesiae Dei). Indem sie nun die lateinische Vulgata dazu erwählte, wollte sie mit dem Wort authentisch unstreitig sagen, daß sie zum öffentlichen Gebrauch der Kirche, als officielle und zuverlässige Uebersetzung dienen solle. Dafür gab sie als Hauptgrund an, weil doch diese lateinische Uebersetzung von jeher in der Kirche gebraucht worden (quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est), und allerdings war ja, seitdem Hieronymus die alte Itala verbessert und diese unter dem Namen Vul-

gata sich so viel Ansehn erworben hatte, es diejenige Uebersetzung, auf die man sich in der lateinischen Kirche stets berufen, aus der man alle Anführungen in öffentlichen Streitigkeiten und Vorträgen, auf allen Concilien und in allen Constitutionen der Päpste seit dem 5. und 6. Jahrhundert genommen hatte. Die lateinische Sprache war seit jener Zeit schon das geheiligte Idiom des kirchlichen Gottesdienstes im Abendlande. Sie hätte daher nicht ohne Misbilligung des langen Gebrauchs, den man von dieser alten lateinischen Uebersetzung gemacht hatte, sie verwerfen oder an ihre Stelle den hebräischen und griechischen Urtext oder irgend eine Uebersetzung in die Landessprache setzen können. Aus dieser Consequenz that sie hauptsächlich der Vulgata so viel Ehre an, sie zur authentischen zu erklären, wodurch sie unstreitig nichts Anderes sagen wollte, als daß sie die zum öffentlichen Gebrauch in der Kirche bestimmte seyn sollte. Aber das konnte sie doch nicht thun, ohne ebendamit zu erklären, sie sey es, in der die lateinische Kirche den Sinn der Urschrift am richtigsten wiederfindet.

Was nun der Synode mit Recht zum Vorwurf gereicht, ist, daß sie, indem sie die lateinische Vulgata für authentisch erklärt, selber keine authentische Ausgabe nachweiset, sondern nur sagt: es solle eine solche künftig veranstaltet werden. Ob nun gleich diese Bestimmung sich zunächst nur auf correcten Druck der alten Vulgata bezieht (ut haec ipsa vetus et vulgata editio quam emendatissime imprimatur), so hat das Geschäft nachher sich doch auch auf Veränderung und Verbesserung des Textes bezogen; so schon in der Ausgabe, welche vierzig Jahre nachher, im J. 1590, Papst Sixtus V. veranstaltete; dabei ist dann auch nur gesagt, für die von der Synode zu Trient für authentisch erklärte Vulgata sey ohne allen Zweifel und Streit eben diese zu achten, welche man jetzt, prout optime fieri potuit, emendirt herausgebe. Ob nun zwar die alte Vulgata in dieser Recension von vielen Fehlern gereinigt erschien, so wird sie doch auch in dieser Gestalt noch nicht für fehlerlos und vollkommen erklärt, und das hat sich denn auch in der auf die sixtinische,

zwei Jahre nachher folgenden clementinischen Ausgabe gezeigt, welche sich für die vollendete sixtinische ausgiebt, aber in mehr als zweitausend Verbesserungen von ihr abweicht; ja es wird in dieser ausdrücklich gesagt, man könne schon behaupten, daß diese Edition bei der menschlichen Schwäche (pro humana infirmitate) ganz vollkommen sey. Es liegt nun offenbar in diesem Verfahren mit der Vulgata die stillschweigende Erklärung, daß die kritische Bearbeitung noch nicht zu Ende sey, und die Vulgata, wie sie nun ist, der biblischen Textkritik nicht zur unabänderlichen Norm dienen könne; aber zugleich die andere, daß dieses Geschäft allein die Kirche, der Papst sich vorbehalten und die Theologie der Kirche nur an die Lesarten der Vulgata gebunden sey. Inzwischen haben die Theologen dieser Kirche, wie Richard Simon, Jahn, Hug mit dem Respect gegen die Trienter und Curial-Bestimmungen die größeste Freiheit in der biblischen Kritik zu vereinigen gewußt. Sie sind der Meinung, daß einerseits diese Bestimmungen nur disciplinarisch, nicht dogmatisch seyen, andererseits sich nur auf Uebersetzungen beziehen, unter denen die römische Kirche eine für die allgemein und öffentlich geltende erklärte, wodurch aber den Kritikern des hebräischen und griechischen Urtextes keine Fessel angelegt worden, wiewohl nicht zu verkennen, daß die Resultate dieser kritischen Operationen allmählich doch auch für den Werth oder Unwerth der lateinischen Version von Einfluß seyn müssen. Sie haben sich laut gegen die Meinung der sogenannten Vulgatisten erklärt, welche auch für die gelehrte Theologie den Zugang zum Originaltext der Bibel für ausgeschlossen oder verboten erklären, da das Decret doch nur eine temporäre Beziehung habe (ad coercenda petulantia ingenia); sie haben sich das Recht nicht nehmen oder beschränken lassen, in freier und selbständiger Forschung an den Büchern der Bibel ihre Kritik zu üben, und diese Befugniß auch durch die veränderten Zeiten motivirt, welche solcher Kritik nicht ermangeln dürfen.

Die protestantische Kirche hat sich aufs Bestimmteste gegen

den Gebrauch der Vulgata auch zu blos kirchlichen Zwecken erklärt und ihr solches Ansehn, authentisch zu seyn, jederzeit abgesprochen. Die römische Kirche wollte offenbar, indem sie die Vulgata zur authentischen Uebersetzung erhob, der deutschen Uebersetzung Luthers und anderen Uebersetzungen der Bibel in die Landessprachen entgegenwirken. Desto mehr bestand man in der evangelischen darauf, daß das Volk auf allen möglichen Wegen und auf die möglichst leichteste Weise mit der heiligen Schrift in Verbindung zu bringen sey, und hielt es für eine ungerechte Beschränkung der Gelehrten und Einsichtsvollen, wenn sie durch den authentischen Gebrauch der lateinischen Uebersetzung von dem hebräischen und griechischen Originaltext der Bibel abgehalten würden. Man gab den Gebrauch der Bibel in allen Sprachen frei nach eines Jeden Fassungskraft und Vermögen, und machte es den Gelehrten zur Pflicht, zur Ursprache der Bibel zu gehen. Die Synode zu Trient hatte aber nebenher gewiß noch einen andern Vortheil im Auge bei ihrem Verfahren, der aber im Gegentheil die protestantische Kirche der Vulgata noch abgeneigter machte. Jene sah es zu gut ein, daß sie ohne die lateinische Vulgata zu viel Beweisstellen verlieren möchte für einige Lehren ihrer Dogmatik, die nur auf der Vulgata, d. i. auf Fehlern der Vulgata, beruhten. Nur aus dieser lateinischen Uebersetzung hatte man einige Lehren beweisen können, die Luther eben deswegen bestritt, weil in der Ursprache der Bibel dafür kein Grund zu finden war. Die Anrufung der Heiligen wird bewiesen aus Hiob 5, 1., wo es eigentlich heißt: ad quem sanctorum respicies? die lateinische Version aber hat: et ad aliquem sanctorum converte te. Aus Ps. 150, 1., wo es eigentlich heißt: laudate Deum in sanctuario (בְּקָדְשׁוֹ), hatte die lateinische Uebersetzung gemacht: laudate Dominum in Sanctis, und Ephes. 5, 32. *μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστιν* hatte die lateinische Uebersetzung das Wort sacramentum, und man beweist daraus nun, daß die Ehe ein Sacrament sey. Aber hat die

Synode nicht durch die für authentisch erklärte lateinische Version der Bibel alle alte und neue Uebersetzungen verworfen und gemisbilligt? Man kann freilich immer noch sagen, sie wollte sich durch die Authentisirung einer officiellen Uebersetzung zum ausschließlichen Gebrauch bei öffentlichen Verhandlungen und Streitigkeiten in der Kirche sicher stellen. Aber daraus folgt noch nicht, daß sie überhaupt den Gebrauch des Urtextes oder eine sonstige Uebersetzung in die Landessprache verboten habe. Vielmehr hat sie jenes ihren Gelehrten bei ihren Privatuntersuchungen durchaus frei gelassen und in dieser Hinsicht ein eigentliches Bibelverbot in strenger, allgemein kirchlicher Form nie öffentlich ausgehen lassen. Vielmehr hat sie ja einer Uebersetzung selbst so viel Ehre erwiesen, daß sie sie für authentisch erklärte, also gewiß nicht alle Uebersetzungen verboten. Allerdings wäre die Verordnung, daß die lateinische Version der Bibel die einzige Uebersetzung seyn sollte, zugleich ein Verbot, die Bibel zu lesen, wenigstens fürs Volk, das kein Latein versteht. Allein in der 4. Regel des Index libror. prohib., vom Papst Pius IV. herausgegeben, heißt es doch ausdrücklich: es könne katholischen Christen das Lesen der Bibel in der Landessprache erlaubt werden, wenn sie die Erlaubniß dazu von ihrem Pfarrer oder Beichtvater erhalten haben. Hieraus folgt 1) daß die Existenz der Bibel in der Landessprache nicht verboten sey, 2) daß auch ein Bibelverbot unbedingt nicht existire, wohl aber, daß es den katholischen Christen schwer gemacht ist und sie die Abhängigkeit von den Geistlichen auch hierin sehr drückend fühlen müssen. Es gab allerdings eine Zeit, wo ein wahres Bibelverbot in der römischen Kirche existirte. Gregor VII. verbot den slavischen Kirchen die Uebersetzung der Bibel in ihre Landessprache, und zwar aus dem Grunde, weil dadurch die heilige Schrift zu gemein gemacht und bei dem Volke der Verspottung ausgesetzt würde. Er wollte auch dadurch die entfernten Völker mehr an seinen römischen Stuhl knüpfen, wenn er ihnen die römische

Sprache beim Gottesdienst, statt ihrer eigenen, aufdringen konnte. Auch hat nicht weniger Clemens XI. in der berüchtigten Bulle Unigenitus N. 59. den Satz des Quesnel förmlich verworfen: lectio scripturae sacrae est pro omnibus. Allein diese päpstlichen Verordnungen haben nie eine rechte Stelle gefunden in dem System des Katholicismus; die einsichtsvollsten katholischen Theologen haben sich jederzeit dagegen erklärt; auch in dieser Kirche haben neben der lateinischen Uebersetzung zum öffentlichen Gebrauch immer sehr viele Uebersetzungen der Bibel in die Sprachen des Landes existirt, ein freisinniger Geistlicher dieser Kirche, Leander van Eß, hat allein bis zum Sept. 1824 nicht weniger als 523,127 Neue Testamente und 11,984 Bibeln in deutscher Sprache vertheilt, und keine Kirchenversammlung hat jemals officiell ein Verbot, die Bibel zu lesen, ausgesprochen. Wenn es also jemals in der Kirche existirte, so darf man es darum der Kirche selbst noch nicht zuschreiben. Die römische Kirche hingegen und ihre Schmeichler und Anhänger, da sie die wahre unsichtbare Kirche für eins mit ihr halten, hat freilich ein großes Interesse dabei, daß die Bibel ja nicht in aller Menschen Hände gelange und auf eine andere als von ihr vorgeschriebene Weise und nach ihrer menschlichen Tradition ausgelegt und verstanden werde. Und darum will sie bis auf den heutigen Tag nichts von Uebersetzung der Bibel in die Landessprache oder gar von Bibelgesellschaften wissen, welche sich die Verbreitung der Bibel zum bestimmten Geschäft gemacht haben, wie dieses Papst Pius VII. noch in seinen Breven an den Erzbischof von Gnesen vom 29. Juni 1816 und den Bischof von Mohilow vom 3. Sept. 1816 deutlich erklärt hat, worin er geradezu die Bibelgesellschaften eine Pest der Kirche nennt. Dieselben Verbote sind dann in den Hirtenbriefen des Bischofs von Chur und des Bischofs zu Basel im J. 1827, am 15. Januar, noch wiederholt worden, und noch der Papst Leo XII. erklärte in einem Circularschreiben an alle Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe vom 3. Mai 1824, es

würde durch die Bibelgesellschaften die Bibel in die Sprachen aller Völker verfälscht, und es sey sehr zu fürchten, daß durch solche verdrehte Uebersetzungen das Evangelium Christi in ein Evangelium der Menschen, oder, was ärger ist, in ein Evangelium des Teufels verwandelt würde. Es ist auch an und für sich nicht die Uebersetzung der Bibel in die Landessprachen, was der römische Hof verwirft, sondern nur dieß, daß er nicht dabei stets die Hand im Spiel haben kann, und er hat endlich doch in der neuesten Zeit dem Strome so weit folgen müssen, daß nun sogar, nämlich im J. 1830, eine deutsche Bibel von Allioli in München existirt, welche sich förmlicher Approbation des römischen Stuhls erfreut.

Auf das Lesen der Bibel ist die römische Kirche darum so eifersüchtig, weil sie allein sich das Auslegen der Bibel reservirt hat. Die Synode zu Trient hat festgesetzt, daß die wahre und einzig richtige Auslegung der heiligen Schrift allein bei der Kirche zu suchen sey — eine Verordnung, welche bei der eigenthümlichen Vorstellung von der äußeren, sichtbaren Kirche ganz nothwendig ist. Auch hier nämlich bezieht die römische Kirche nur auf sich und ihr Daseyn in der Welt und ihre Verfassung, was von der Idee der Kirche überhaupt gilt. Sich rühmend einer beständigen Inspiration des heiligen Geistes in allen Sachen des Glaubens, kann er die Kirche da am wenigsten verlassen haben, wo sein Beistand ihr am nöthigsten ist, nämlich, wo über den wahren Sinn der heiligen Schrift in der Welt gestritten wird und verschiedene Meinungen aufkommen. Was innerlich und im Geiste der wahren Kirche kraft des in ihr wohnenden göttlichen Geistes immer ist, des wahren und einzigen Sinnes der Schrift gewiß zu seyn, das behauptet die römische Kirche auch von ihrer äußerlichen Existenz und Erscheinung. Bestrebt, alle Geister auf Einen Ton zu stimmen, kann sie am wenigsten die heilige Schrift allen möglichen verschiedenen Deutungen und Ansichten preisgeben, sondern es muß die Autorität der Kirche sich

auch darin äußern, daß sie im Fall der Noth eintreten und auf eine unfehlbare und unwiderrufliche Weise den Sinn einer gewissen Schriftstelle festsetzen kann. Man beruft sich zum Beweise dafür auf die Stelle des N. T., wo befohlen wird, daß man in allen zweifelhaften Fällen sich an die Kirche wenden und den für einen Heiden und Publicaner halten solle, der die Kirche nicht höre; ferner wird 1 Cor. 12. gesagt, die Gabe der Schriftauslegung sey nicht Allen gemein, und Luc. 8, 10. sagt Christus zu seinen Jüngern, ihnen sey verliehen, das Geheimniß vom Reich Gottes zu erkennen. Auch beruft man sich auf die Tiefe und Dunkelheit der heiligen Schrift, die zur Fixirung des einen richtigen Sinnes durchaus derselbigen göttlichen Erleuchtung bedürfe, durch die sie eingegeben worden, und auf die Tradition, als die Befugniß der Kirche, die Schrift auszulegen, und als Ueberlieferung, durch die sie aus den ältesten Zeiten her des einzig richtigen Sinnes der heiligen Schrift gewiß werden kann.

Einig ist auch hier die protestantische Kirche soweit mit der katholischen, als alles dieses die unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo betrifft. Auch sie lehrt, daß die wahre Kirche zu allen Zeiten des wahren und einzigen Sinnes der Schrift gewiß gewesen und daß sie allein unfehlbar sey in Bestimmung desselben, d. h. aber nur, daß es nie außer der Kirche geschehen könne. Wenn hingegen die Frage ist: wo denn diese Kirche sey, so ist das soviel als: wo denn die Menschen seyen, die auf diese Weise in der Kirche seyen, und hierauf antwortet die protestantische Kirche, daß wie kein Mensch unfehlbar, so auch keine äußerliche sichtbare Kirche sich die Macht oder gar die ausschließliche Befugniß zuschreiben könne, den Sinn der heiligen Schrift unfehlbar zu bestimmen: denn sonst würde man die Idee mit einzelnen Zuständen der Menschen verwechseln und von Menschen abhängig machen, was nur der göttliche Geist leisten kann. Er, wie Gott, unfehlbar, weiß allein zu sagen, was von ihm ist in der heiligen Schrift, und die Kirche, sofern sie eins ist mit ihm.

Aber der Mensch, der immer nur mehr oder weniger, nie absolut eins ist mit der Kirche, ist dem Irrthum und der Täuschung unterworfen, und es ist also auch kein geschichtlicher Zustand der Menschen oder ihres Lebens in der Kirche für eins mit dieser selbst zu halten. Von jeher ist protestantischer Seits diese Erklärung der römischen Kirche, daß sie allein auf untrügliche Art die heilige Schrift auslegen könne, als die ärgste Anmaßung betrachtet worden; allein sie fließt ziemlich nothwendig aus ihren Principien von der Autorität der Kirche. Diese muß man also allein bestreiten, wenn man jene Befugniß der Schriftauslegung nicht zugeben will. In der Praxis freilich ist es mit diesem Vorrecht der Kirche gar nicht so arg, als es von weitem scheint. Man hat ihr vorgeworfen, mit dieser Anmaßung habe sie alle Exegese in der Kirche so gut wie aufgehoben. Allein dieß liegt gar nicht in ihrem Decret hierüber. Denn erstlich erklärt sie sich nur darin für die oberste Behörde, welche, wo eine Verschiedenheit der Auslegung stattfindet, allein den wahren Sinn festsetzen kann, an die man sich also nur im Fall der Noth, der Ungewißheit und des Zweifels zu wenden und der man sich zu unterwerfen hat mit seinem Privaturtheil, wenn sie aus einem höheren und allgemeineren Standpunct entscheidet. Die Auslegungen an sich hat sie also frei gelassen, nur daß, wenn die Kirche entscheidet, jeder mit seiner Privatmeinung ihr sich unterwerfen muß, was keinem Mitgliede dieser Kirche schwer fallen kann, so lange es überhaupt in seiner Kirche eine von Gott gestiftete und erleuchtete Autorität erblickt. Da nun die Kirche von jeher nur äußerst selten von diesem Vorrecht Gebrauch gemacht hat, so ist auch immer noch genug freier Spielraum für Exegese geblieben. Zum Andern verordnet die Kirche nur, es sollte keine neue, mit dem Sinn, den die Kirche bisher in der heiligen Schrift gefunden, und mit dem Consensus der Kirchenväter streitende Auslegung aufgestellt werden. Indem sie sagt, nur an den Sinn der heiligen Schrift

solle man stets sich halten, den die ältere Kirche in der heiligen Schrift gefunden, scheint sie es sich doch selbst unmöglich zu machen, etwas Neues und Falsches aufzubringen, und bindet sich selbst an die einmal für immer vorhandene Auslegung. Es bleibt hier also doch immer ein weites Feld noch offen für Exegese, nämlich dem Sinn nachzuforschen, den die Kirche von jeher in der heiligen Schrift gefunden, und aus den zerstreuten Auslegungen der Kirchenväter den Sinn herauszufinden, in dessen Annahme sich alle vereinigen. Und unter diesem Titel und Schilde haben katholische Theologen zum Theil sehr freimüthig die heilige Schrift behandelt und ausgelegt. Es ist auch sonst den Principien des Katholicismus gemäß, daß im Verlauf der Zeit in der Kirche noch Manches erst zum Bewußtseyn und zur Klarheit kommen kann, was es bisher nicht war, und daß die Kirche mit der Zeit eine weitere Belehrung des heiligen Geistes über manche Stelle der heiligen Schrift erhalten kann, die bis dahin noch durch keine Kirchenversammlung einmal für immer entschieden war. Wie nun aber in alten Zeiten durch die Bemühung einzelner Kirchenväter der wahre Sinn einer Schriftstelle erst an den Tag gekommen und in den allgemeinen Consensus eingegangen, so, meinten schon oft katholische Theologen, könne es auch wohl noch heutiges Tages gehen und die Privatansicht und Exegese der Einzelnen nicht zu verwerfen, vielmehr zu hören seyn. So weit ist auch die Liberalität der Kirche fast immer gegangen, daß sie nur selten eingetreten ist, um neue Privatmeinungen an sich öffentlich zu verwerfen, sondern nur, wo sie offenbar gegen den Sinn der römischen Kirche die Schrift auslegten und im Streit mit anderen begriffen waren, hat sie sie zuweilen verdammt, ohne jedoch jemals positiv auch die rechte Auslegung dagegen aufzustellen. Am meisten aber hat ihren Geist die römische Kirche zu allen Zeiten darin verrathen, daß sie selbst bei der größesten Freimüthigkeit und Kühnheit in Auslegung der dogmatischen Stellen der Schrift still und ruhig sitzt,

hingegen wenn solche Stellen angefochten werden, die eine wesentliche Beziehung auf ihre Verfassung und Aeußerlichkeit haben und auf die sie ihre Autorität gründet, furchtbar und schreckend hervortritt, und gewiß hätte Luther selbst bei der kühnsten Aeußerung über die theologischen Meinungen und Lehren der römischen Kirche nichts zu befürchten gehabt, hätte er nicht mit der Schrift die Säulen des Papismus und der römischen Tyrannei so furchtbar angegriffen.

Wie wenig Gebrauch aber auch die Kirche von dieser ihrer Macht in diesen Fällen gemacht hat, so hat sie doch bei den meisten ihrer Dogmen auch die Art bestimmt, wie sie aus den heiligen Schriften heraus zu erklären seyen, und die dicta probantia meist in einem bestimmten Sinn angegeben, von welchem kein Katholik abweichen kann. Schon daß es eine solche äußere Autorität giebt, die nöthigenfalls eintreten kann und entscheiden, ist beschränkend genug, und es hat daher alle Exegese in dieser Kirche immer etwas Furchtsames und Umsichtiges, immer aufsehend und Rücksicht nehmend auf den einmal durch die Kirche festgesetzten Sinn der heiligen Schrift. Der Protestantismus, da er keine menschliche Autorität und Glaubensgewalt der Kirche anerkennt, verwirft daher auch diese Befugniß und läßt es auch hier einem Jeden frei, nach dem Maaß seiner Kräfte und mit Gebrauch aller möglichen Hülfsmittel sich des wahren Sinnes der Schrift zu versichern. Von jeder äußeren, menschlichen Autorität und Glaubensbeschränkung frei, respectirt er allein den Zwang des göttlichen Glaubens, der seiner Natur nach etwas Inneres, Unsichtbares ist, und so darf er hoffen, in der Gemeinschaft mit der wahren Kirche und dem göttlichen Geiste, der ewig in ihr ist, auch die heilige Schrift nach dem Bedürfniß zu seiner Seligkeit hinreichend zu verstehen. Wie groß auch die Verirrungen der neueren Zeit sind in diesem Gebiet, so darf er doch fest vertrauen, daß der, der die Kirche regiert, es doch nie dahin kommen lassen wird, daß der wahre und ächte Sinn der heili-

gen Schrift jemals ganz verloren gehe, und wenn es den Menschen schwer ist, in diesem Punct nicht zu irren und zu fehlen, so ist es doch weniger gefahrvoll, mit treuer Anwendung aller Kräfte zu fehlen, als mit blinder Hingabe der Vernunft an eine äußere Autorität, welche vom Denken dispensiren will.

Zweiter, specieller Theil,

oder die einzelnen Dogmen des Papismus und des Protestantismus in ihrem Gegensatz.

Erstes Kapitel.

Vom Zustande des Menschen vor und nach dem Falle.

Beide Systeme, das katholische sowohl als das protestantische, gehen in ihrer Lehre von dem Verhältniß des Menschen zu Gott oder in ihrer dogmatischen Anthropologie von der gemeinschaftlichen Grundlehre des Christenthums über die Sünde aus. Beide sind darin einig, daß der Mensch sich gegenwärtig und von Natur in einem durchaus verdorbenen Zustande befinde, daß ein ursprünglicher Zustand des Menschen, das Ebenbild Gottes, die anerschaffene Heiligkeit und Gerechtigkeit verloren gegangen, daß durch den Fall des ersten Menschen der Tod in die Welt gekommen, und das gegenwärtige allgemeine Verderben des Menschen von Natur eine Folge der Zurechnung jener Sünde des ersten Menschen sey. Gleichwohl findet in näherer Bestimmung dieser Artikel keine geringe Verschiedenheit der Denkart darüber zwischen beiden Kirchen statt, welches sich besonders in den entfernteren Folgen verräth, so daß die späteren offenbaren Gegensätze sich auf diejenigen gründen, welche in diesem Artikel stattfinden.

1. Das römisch=katholische System lehrt, das durch den Sündenfall verlorene Ebenbild Gottes, die ursprüngliche Gerech=

tigkeit und Heiligkeit sey nicht zum Wesen der Natur des Menschen wesentlich mitzurechnen, sondern nur eine zu seinen natürlichen Anlagen und Fähigkeiten hinzuverliehene Gabe Gottes. Hiedurch ist nun das göttliche Ebenbild nur in ein ganz äußerliches Verhältniß zu der ohne dasselbe schon an sich fertigen und in sich vollendeten und abgeschlossenen Menschennatur gestellt. Hievon geht eine durch das ganze System der Dogmatik sich hindurchziehende Divergenz beider Systeme aus. Die Scholastiker nämlich unterschieden in der Lehre von dem ursprünglichen Zustande des Menschen den status purorum naturalium, den Zustand der natürlichen Anlagen und Kräfte, von dem Ebenbild Gottes und setzten also den Menschen mit seiner eigenthümlichen Natur im Stande der Unschuld noch als wesentlich verschieden von dem Ebenbilde Gottes, nach welchem er geschaffen worden, und welches ihm Gott zu seinen ursprünglichen Kräften und Fähigkeiten noch obenein verliehen habe. Durch die Sünde des ersten Menschen, lehrten sie dann weiter, sey nun durchaus nichts weiter als dieses Ebenbild verloren gegangen, die ihm von Gott dazu verliehene Heiligkeit und Gerechtigkeit.

Das protestantische System hat in diesen Grundsätzen von jeher die Keime des offenbaren Pelagianismus gefunden, und entfernt sich von dieser Lehre der Scholastiker in eben dem Grade, als es sich dem ächt augustinischen nähert, und lehrt, das anerschaffene Ebenbild Gottes im Stande der Unschuld sey eben nichts Anderes, als die ursprünglich wahre Natur des Menschen, der Mensch mit seinen natürlichen Anlagen und Kräften sey durchaus nicht als ohne jenes Ebenbild Gottes zu denken, sondern eben dieses habe zwar nicht seine Natur, aber doch das Wesen seiner Natur selbst ausgemacht. In der evangelischen Lehre ist das Verhältniß als ein inneres und wesentliches betrachtet. Zwar hat es nun die Synode zu Trient vermieden, die scholastische Lehre geradezu aufzunehmen und zu sanctioniren, sie hat vielmehr gleichlautend der protestantischen Bestimmung nur ausge-

sagt: der Urmensch habe die Heiligkeit und Gerechtigkeit von Gott empfangen; aber indem sie unentschieden gelassen, was man darunter sich zu denken habe, ist es theils aus der Geschichte dieser Synode, theils auch aus der folgenden Sanction einiger damit zusammenhängenden Lehren nur zu gewiß geworden, daß sie schon hier keiner anderen als der scholastischen Vorstellung folgte, ohne sie gerade selbst zu sanctioniren. Denn zum Ueberfluß hat der Catechismus romanus die scholastische Terminologie ganz ehrlich ausgesprochen.

2. Daß jene Meinung aber die wahre Gesinnung der katholischen Kirche und der Synode zu Trient sey, geht nun erst klar hervor, wenn man nur einen Schritt weiter die Lehre derselben in ihrer ferneren Abweichung von der protestantischen verfolgt. Denn sie hat es ja ganz unverhohlen erklärt, daß man den Zustand des gefallenen Menschen, den Sündenfall und die ganze Wirkung davon sich zwar sehr groß und traurig, aber doch bei weitem nicht so schlimm denken dürfe, als es die protestantische Lehre thut. Diese nämlich, da sie den Besitz des Ebenbildes Gottes mit der ursprünglichen Natur des Menschen selbst in eine so innige und wesentliche Einheit setzt, setzt diesem gemäß auch den Fall und den Verlust des Ebenbildes in den gänzlichen Mangel aller geistigen und moralischen Kräfte; sie behauptet, der Mensch sey durch den Sündenfall so ganz und gar verdorben worden, daß er alle Kraft zum Guten, alle Freiheit des Willens verloren und also weiter nichts mehr durch sich selbst als nur sündigen könne. Es ist bekannt, daß Luther besonders in diesem Punct die augustinische Lehre ganz zu der seinigen machte. Nach der entgegengesetzten Lehre hat der Mensch durch den Sündenfall nicht alle seine geistigen Kräfte und überhaupt nicht seine geistigen Kräfte verloren, sondern sie sind nur dadurch so zerrüttet und verdorben worden, daß er sie nicht mehr so, wie zuvor, zum Guten anwenden kann. Damit stimmte nun die scholastische Lehre von einem donum superadditum, worin das Eben-

bild Gottes bestehen sollte, ganz vortrefflich zusammen, denn nun behauptete sie blos noch dazu, daß eben in dem bloßen Verlust dieses doni supperadditi der Fall des Menschen und das dadurch in die Natur des Menschen gekommene Verderben, also in einer bloßen Beraubung jenes hinzugekommenen Geschenkes, bestehe. Da sie aber dieses Ebenbild von den ursprünglichen Kräften und Anlagen selbst noch unterschieden, so behauptete sie auch, daß diese geblieben seyen selbst bei dem Verlust des Ebenbildes, und daß sie dadurch nur etwas in Unordnung und Zerrüttung und in einen solchen Zustand gekommen seyen, worin es dem Menschen schwerer geworden, Gutes zu thun, und leichter, zu sündigen. Diesem gemäß stellte es die Synode zu Trient als Dogma auf, daß die Kraft, Gutes zu wollen, durch die Erbsünde nicht ausgelöscht, sondern nur geschwächt worden sey. Sie wollte also dadurch die Freiheit des Willens nicht für aufgehoben, sondern nur für beschränkt und unwirksamer gehalten wissen, und obgleich sie in ihrem Decret eine der protestantischen ähnliche Sprache führt, und wie diese bemerkt: die forma peccati originalis bestehe in der privatio imaginis divinae, so nimmt sie doch dieses in einem ganz eigenthümlichen Sinn. Sie kann ihren Principien gemäß selbst den gefallenen Menschen nur als einen Kranken betrachten, in Rücksicht seiner Willensfreiheit nur als einen Gebundenen, der zwar die Kraft hat zu gehen, aber es nicht vermag, weil die Kraft gehemmt und aufgehalten ist. Das protestantische System betrachtet dagegen den Menschen als einen geistig und moralisch Todten von Natur, der erst durch die Gnade Gottes wiedergeboren werden und neue Kräfte erhalten muß, um etwas Gutes zu thun, es leugnet die wahre Freiheit des Willens in diesem seinem Verderben, nicht, als ob nicht auch der Nichtwiedergeborene in allen anderen Dingen, die keine unmittelbare Beziehung auf seine Bekehrung und Seligkeit haben, frei wäre, sondern nur zu seiner eigenen Erhebung und Bekehrung zum Guten, zur Beschaffung seiner Seligkeit durch

sich selbst spricht es ihm alle Kräfte ab, so lange, bis Gott ihn aus der Sclaverei der Sünde befreiet und ihm so zur wahren und einzigen Freiheit der Kinder Gottes verhilft.

3. Beide Systeme sind zwar in dem Bekenntniß einig, es sey durch den Fall ein Hang zum Bösen in der menschlichen Natur aufgekommen, aber beide sprechen davon in einem ganz andern und abweichenden Sinn. Das römisch-katholische legt diesem Hange nicht schon an sich die Form eines bösen bei, da er hingegen im protestantischen als an und für sich schon etwas durchaus Böses, als positive, wenn gleich nicht als actuelle Sünde, sondern als Erbsünde betrachtet wird. Die wesentliche Divergenz dieser Lehren deckt sich erst in ihrer weiteren Beziehung und Entwickelung recht auf. Wenn nämlich nun die Frage entsteht, worin jener Hang noch jetzt bei den durch die Taufe selbst schon Wiedergeborenen bestehe und wie er sich äußere, so sind zwar beide Systeme noch darin einig, daß dieser Hang nicht derselbige bleibe, daß vielmehr nach der Vergebung der Sünden nichts Verdammliches mehr sey an denen, die in Christo Jesu sind, und sie sind selbst darin noch einig, daß auch dann noch eine gewisse Unvollkommenheit auf Seiten des Menschen bleibe, obgleich von Seiten Gottes und Christi jene Vergebung für ganz und vollkommen angenommen wird. Auch nach beider Lehre bleibt selbst in den Getauften noch die Concupiscenz, die Neigung zum Bösen. Allein beide Systeme trennen sich darin, daß das eine dieser bleibenden Neigung zum Bösen nicht einen wahrhaft sündhaften Character beilegt, sondern nach scholastischer Ansicht lehrt, daß sie nur caussaliter, nicht aber formaliter, Sünde sey, also etwas Indifferentes, zum Guten und Bösen Bewegliches, nur Veranlassung, nur (fomes) Zunder der Sünde. Die Synode zu Trient will diese Concupiscenz nicht an und für sich Sünde genannt wissen, sondern nur darum, quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Die protestantische Lehre hingegen behauptet, auch die in dem Menschen nach der Taufe

bleibende Neigung zum Bösen habe veram peccati rationem. Jene concupiscentia ist im römischen System die Lust überhaupt, im protestantischen das Gelüsten. Die Lehre der katholischen Theologie, daß nicht die bloße Lust an sich schon Sünde sey, hat große Folgen in diesem System. Sie läßt die sinnliche Natur als etwas für sich bestehen mit eigener Kraft und hält sie in Ehren, wenigstens für eben so gut zum Guten als zum Bösen zu gebrauchen, als etwas zwischen dem Guten und Bösen Hinschwankendes, und betrachtet die Concupiscenz als etwas ganz nur Formales, Gehaltloses, nur als einen Reiz zur Sünde. Die Trienter Synode sprach dieß Urtheil über die Indifferenz der Sinnlichkeit zwar nur als geltend in den Gebesserten und Wiedergeborenen aus, aber es ist klar, daß es aus einem tieferen Grunde, aus der ganzen katholischen Ansicht der Natur überhaupt erwachsen war; denn es liegt darin, daß die Lust an sich und überhaupt, auch bei den noch nicht Wiedergeborenen, nicht die Form der Sünde habe. Sie verwirft es daher als ihrer Gesinnung ganz widerstreitend, wenn die protestantische Lehre von einem bestimmten Princip des Bösen spricht, welches mit dem Hang zum Bösen in der menschlichen Natur herrsche; denn sie denkt sich unter der Concupiscenz nichts Anderes, als die Sinnlichkeit, von der sie, ihrer Hochhaltung der sinnlichen Natur gemäß, das nicht zugeben will. Die Trienter Bestimmung enthält die Leugnung des Begriffes der Sünde vor der That, beschränkt sie wesentlich nur auf diese, geht aber nicht zurück oder ein in das, was vor der That Anlage, Richtung, Trieb und Möglichkeit aller Thatsünde ist. Der ganze sogenannte sündhafte Zustand vor der That ist nur der der Mattigkeit, das Gelüsten ist nur Unlust, Faulheit, Beraubtseyn der übernatürlichen Gaben, Stand des Menschen in der nackten Natürlichkeit und Sinnlichkeit. So ist, was die Schrift *σάρξ* nennt, im Gegensatz gegen den Geist, in diesem System gänzlich verkannt und umgangen. Die Concupiscenz ist nichts an sich Böses,

wenn gleich nichts Gutes, wiewohl von einigen Theologen dieser Kirche consequent auch als etwas Gutes vorgestellt, weil sie Veranlassung des guten Kampfes ist. Mit Einem Worte, der Unterschied zwischen der fleischlichen und geistigen Natur, dem Guten und Bösen, ist in diesem System nur ein quantitativer, nicht qualitativer. Der natürliche Mensch vernimmt auch etwas vom Geiste Gottes, nur nicht so viel, als der wiedergeborene. — Die protestantische Gegenlehre sagt: die Sünde ist dem Menschen zwar nicht zur Natur, aber doch zur anderen Natur geworden.

In dieser eigenthümlichen Lehre von der Erbsünde hat die katholische Lehre von der unbefleckten Empfängniß Maria's ihren dogmatischen Grund, welchen auch die Synode noch im Zusammenhange damit angegeben hat. Die unbefleckte Empfängniß der Maria wird im katholischen System passive genommen und heißt soviel als sie sey von dem sonst allgemeinen Loos der Erbsünde frei gewesen. Es spricht also die Mutter des Sohnes Gottes nicht nur frei von dem schlechthin bösen Princip der Sünde, welches nach protestantischer Lehre allgemein in die menschliche Natur gekommen ist, sondern stellt auch in der Maria das Beispiel einer selbst von dem Reiz zur Sünde und von einem Princip, welches aus der Sünde stammt und zur Sünde leitet, durchaus frei gebliebenen Natur auf. Es läßt bei ihr allein ein besonderes Privilegium eintreten, nach welchem die, welche den Heiligen gebären sollte, selbst schon ohne Sünde empfangen und geboren wurde. Als möglich konnte sich das katholische System dieß in einem besonderen Falle denken, weil es die sinnliche Natur an sich nicht als nothwendig behaftet mit dem Bösen in allen Nachkommen Adams, sondern als indifferent betrachtet und gleich fähig zum Guten wie zum Bösen auszuschlagen; daß also Maria von der Erbsünde ausgenommen und unbefleckt empfangen worden, konnte in der katholischen Ansicht nur überhaupt soviel sagen, ihr sey es verliehen worden durch eine be=

sondere göttliche Anordnung, daß die ihr bei ihrer Empfängniß eingezeugte Sinnlichkeit niemals eine dem Guten entgegengesetzte Richtung nehmen und ihr selbst nicht einmal eine Veranlassung oder ein Reiz zur Sünde werden konnte, sie also ihre sinnliche Natur stets unberührt von aller Sünde oder heilig erhalten konnte. An dieser Seite hängt die Lehre von der unbefleckten Empfängniß der Maria mit dem Dogma zusammen, und dieser Zusammenhang war es, welcher im Mittelalter zu so bitteren Streitigkeiten darüber Veranlassung gab.

Anfangs nahm man nur an, daß Maria zwar in der Erbsünde empfangen, aber hernach im Leibe ihrer Mutter geheiliget und sodann ohne Sünde geboren worden. Dieß ist des Bischofs Radbertus Lehre in der Mitte des 9. Jahrhunderts. Da nun die Verehrung Maria's überdem immer höher stieg, so stellte der Abt Guibert im 12. Jahrh. ohne Bedenken die Behauptung auf, daß Maria durch den heiligen Geist nicht nur vor aller wirklichen Sünde bewahrt, sondern selbst von der Erbsünde befreit worden sey. d'Achery selbst aber bemerkt, daß man daraus noch nicht auf die Meinung schließen könne, als habe Maria niemals Erbsünde an sich gehabt: denn nach des Abtes Lehre wurde sie ja von ihr nur befreit (Guib. Opp. p. 287. de laude S. Mariae liber). Im J. 1140 stellten einige Domherren zu Lyon nicht nur die volle Lehre auf, sondern auch das Fest der unbefleckten Empfängniß Maria's bei ihrer Kirche an. Dagegen aber erhob sich der heilige Bernhard mit einem äußerst tadelnden Brief, in welchem er zwar seinen Glauben an die Heiligkeit der Maria bei ihrer Geburt bezeugt, aber sich gegen die Lehre von einer unbefleckten Empfängniß, wie gegen die Einführung eines eigenen Festes derselben, als einer durchaus unkatholischen Institution, sehr heftig erklärt. Ueber diesen Gegenstand theilten sich im Mittelalter alle Scholastiker, wie denn schon Thomas von Aquin, Bonaventura u. A. der Lehre widersprachen, und zwischen den beiden Mönchsorden der Dominicaner und

Franciscaner der Gegenstand dieses Streites bald eine wahre Unterscheidungslehre wurde. Inzwischen wurde das zu Lyon zuerst als ein Privatfest gefeierte Fest der unbefleckten Empfängniß immer allgemeiner und katholischer. Die Franciscaner führten es in der Mitte des 13. Jahrhunderts noch in allen ihren Kirchen ein. Maria selbst führte durch viele Mirakel den stärksten Beweis für ihre eigene unbefleckte Empfängniß. Endlich entschied dann die allgemeine Kirchenversammlung zu Basel im J. 1439, daß diese Lehre als eine fromme, dem katholischen Glauben, der gesunden Vernunft und der heiligen Schrift gemäße Lehre von allen Katholiken anzunehmen sey, und daß es künftig nicht mehr erlaubt seyn solle, das Gegentheil zu lehren. Doch weil das Concilium bei seiner Trennung vom Papst nachmals von diesem nicht für verbindend angesehen wurde, so berief sich auch die Synode zu Trient bei ihrer Erneuerung der Lehre nicht darauf, sondern lieber auf die Constitutionen des Papstes Sixtus IV., von denen er die erste schon im J. 1477 erließ. In derselben ertheilt er Allen, die das Fest mit Andacht feiern würden, eben den reichen Ablaß, wie am Frohnleichnamsfest. In der andern (ebendaselbst) drohet er Allen den Bann an, die noch öffentlich lehren möchten, es sey eine Todsünde, an die unbefleckte Empfängniß Maria's zu glauben. Den freier denkenden Katholiken ist gleichwohl diese Lehre ein starker Anstoß, und fast nur in Spanien noch wird als an eine ausgemachte Wahrheit daran geglaubt. Die aufgeklärten Katholiken suchen sich daher jetzt bei der Feier dieses Festes für sich durch eine sonderbare, aber in der katholischen Lehre nicht gegründete Auskunft zu helfen. Sie denken sich nämlich das Fest nicht als festum immaculatae conceptionis sc. virginis Mariae, sondern nennen es lieber festum conceptionis immaculatae virginis Mariae, also überhaupt als ein Marienfest, an welchem die Empfängniß der virgo immaculata gefeiert wird — eine Ambiguität, bei der alle dogmatische Bedeutung des Festes verloren geht, und die in der Lehre

des Katholicismus, wie in der Geschichte des Festes, keinen Grund für sich hat.

Zweites Kapitel.

Von der Rechtfertigung.

Die katholische und protestantische Dogmatik stimmen vollkommen überein in allgemeiner Behauptung der Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre des Christenthums. Diesem gemäß lehrt die katholische Dogmatik, wie die protestantische, daß der gefallene Mensch allein durch Christi Verdienst von Gott begnadigt werden könne; den Grund und die Ursache unserer Begnadigung findet die eine, wie die andere, allein in dem Verdienst Christi; als die Form und Art unserer Rechtfertigung sieht die eine, wie die andere, die Genugthuung an, welche Christus der göttlichen Gerechtigkeit geleistet; die Beziehung dieses Versöhnungsactes auf uns und die Verbindung zwischen uns und der Rechtfertigung durch Christum findet die eine, wie die andere, in einer wahren Zurechnung, kraft welcher uns das Verdienst Christi zu Gut kommt. So weit sind beide Systeme einig, und wenn die Synode zu Trient auch diese allgemeinen Grundsätze mit einer Antithese und einem Anathema auf die Gegenlehre aussprach, so konnte sie darin der protestantischen nicht widersprechen und von dieser sich unterscheiden wollen, da sie ihr darin vollkommen beistimmt.

Allein der Dissensus zwischen beiden ist gleichwohl nicht gering; in beiden Systemen ist die Heilsordnung (modus salutis) eine ganz verschiedene.

1. Nach der katholischen Lehre geht die eigene Besserung des Menschen seiner Rechtfertigung wo nicht vorher, doch parallel, und sie behauptet, daß der verdorbene Mensch müsse gebessert werden, um selbst durch Christum gerechtfertigt werden zu können. Nach der protestantischen Lehre hingegen muß der Mensch

erst durchaus von Gott begnadigt werden durch Christi Verdienst, um überhaupt sich bessern zu können. Den ersten Anfang und Anstoß zu einem neuen und besseren Zustande findet zwar auch das katholische System in der zuvorkommenden göttlichen Gnade; aber schon hier läßt es den Menschen mit der Freiheit seines Willens assentiren und mit den ihm gebliebenen Kräften seiner Natur cooperiren: denn es hat ja in der Lehre von der Erbsünde ausdrücklich den Satz aufgestellt, daß der Zustand seines Verderbens nicht so weit gegangen sey, daß der Mensch auch alle Kräfte zum Guten ganz und gar verloren habe, wie die protestantische Lehre behauptet. Es ist daher ausdrückliche Lehre der Synode, daß der Mensch mit der göttlichen excitirenden Gnade gemeinschaftlich wirke (Sess. VI. can. 5.). Nur sagt sie freilich auch, daß er durch seine eigenen Thaten noch nicht gerechtfertigt werden könne (can. 1.), und es war jederzeit ungerecht, wenn die Polemik ihr vorwarf, sie lehre, daß die eigenen Werke des Menschen ohne die göttliche Gnade schon eine versöhnende Kraft und Geltung hätten vor Gottes Gericht. Aber mit Recht wird der katholischen Kirche die Lehre zugeschrieben, daß Gott auch auf die Art sehe, wie der Mensch von seinen eigenen Kräften Gebrauch mache, und daß diese Rücksicht bei Gott auch ein Beweggrund zur Rechtfertigung, ja die conditio sey, sine qua non (can. 11.). Die protestantische Lehre dagegen ist, daß einzig und allein das Verdienst Christi die causa meritoria und zugleich die einzige causa movens unserer Rechtfertigung bei Gott, der Glaube aber Alles sey, was von unserer Seite geleistet werden muß, und daß die eigene Besserung des Menschen dazu nichts beitragen könne, weil sie ohne die erfolgte Rechtfertigung gar nicht möglich sey, aus dem einfachen Grunde, weil er ja durch die Erbsünde alle Kräfte zum Guten verloren habe.

2. Schon hieraus ist klar, was auch die große Divergenz beider Systeme in diesem Artikel noch weiter aufdeckt, daß beide von einem wesentlich verschiedenen Gedanken der Rechtfertigung

ausgehen und sich, um mit Erfolg und Verstand darüber zu streiten, über diesen Begriff zu verständigen hätten. In der protestantischen Dogmatik hatte das Wort Justification von Anfang an die Bedeutung einer gerichtlichen Handlung, durch die ein Schuldiger frei gesprochen und in die Gnade des Richters wieder aufgenommen wird. Die Synode zu Trient hingegen hat diesem Worte unmerklich einen ungleich weiteren und mehr umfassenden Sinn gegeben, so daß sie, wörtlich sich haltend an den Sinn des lateinischen Wortes iustificare, auch das mit darunter befaßt, was im protestantischen System an einem besonderen Ort unter dem Namen der Heiligung begriffen ist, die ganze Wirksamkeit und Wirkung der göttlichen Gnade in der Seele der Menschen, die durch den heiligen Geist bewirkte Erneuerung des Sinnes, die ganze Besserung und Wiedergeburt des Menschen (cap. VII. l. c.). Hiedurch ändert sich nun das polemische Verhältniß beider Systeme in diesem Artikel ganz und gar: denn die Gegensätze sind nun ganz anders gestellt, und gar verkehrt erscheint daher die Art zu streiten aus einem Standpunct, wie der römische und Möhlerische ist, gegen die protestantische Rechtfertigungslehre, die auf dem wahren Begriff der Rechtfertigung beruht und sich daher durch alle Einwürfe jener Polemik nicht berührt und getroffen findet. Denn nur ihrer Vorstellung von der Rechtfertigung gemäß kann die römische Kirche annehmen, daß die Gerechtigkeit und die tugendhafte Gesinnung in der Rechtfertigung dem Menschen eingeflößt werden durch den heiligen Geist, und daß er dadurch Gott immer wohlgefälliger und endlich gerechtfertigt werde. Sie lehrt daher ausdrücklich eine iustitia inhaerens, eine qualitas iustitiae inhaerentis, wie die Scholastiker sagten, eine dem Menschen von Gott mitgetheilte Beschaffenheit, welche nicht etwa, wie in der protestantischen Lehre, Folge und Wirkung der Rechtfertigung ist, sondern in dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe besteht, quae omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui

inseritur, fidem, spem et charitatem (cap. VII. l. c.). Die Rechtfertigung in diesem Sinne besteht also darin, daß durch die Zurechnung des Verdienstes Christi vor Allem ein neuer, sittlich gebesserter und tugendhafter Mensch entsteht, da er hingegen nach der protestantischen Religionslehre durch die Zurechnung des Verdienstes Christi zunächst nur von seiner Schuld losgesprochen und der göttlichen Gnade theilhaftig wird, durch die er dann auch erneuert und erleuchtet in der Folge ein besserer und tugendhafter Mensch werden kann. Die römisch-katholische Dogmatik lehrt ausdrücklich gegen die protestantische, daß die Rechtfertigung nicht blos in der Zurechnung des Verdienstes Christi bestehe (can. 11.), sie knüpft vielmehr die Resultate der eigenen Thätigkeit so fest an die Rechtfertigung selbst an, daß diese ohne jene in ihrem Sinne gar nicht zu denken ist. Was also im protestantischen System nur als nothwendige Folge und Wirkung der Rechtfertigung begriffen wird, ist hier schon einer der wesentlichsten Bestandtheile derselben, ja die Rechtfertigung selbst. Diesem gemäß nimmt sie auch einen Wachsthum an in der Rechtfertigung, was nach dem protestantischen Begriff ganz undenkbar ist, also, daß die Begnadigung fortschreitend immer im genauen Verhältniß steht zu dem sittlichen Verhalten des Menschen (cap. 10. und can. 24.). Hier geht der Begriff der Rechtfertigung ganz in dem der Heiligung auf und wird diese mit der Rechtfertigung eigentlich völlig verwechselt.

3. Keinen Vorwurf hat die protestantische Polemik gegen die römische Kirche so häufig wiederholt, als den, daß sie die Lehre vom Glauben so gräulich verfälscht habe. Mit dieser Lehre vom allein rechtfertigenden Glauben sprachen die protestantischen Reformatoren immer in einem Wort die biblisch-christliche Lehre von dem ganzen Verhältniß des Menschen zu Gott im Werden der Rechtfertigung aus. Wie nämlich von Seiten Gottes die Zurechnung des Verdienstes Christi eintritt, so kann der Mensch seinerseits durchaus nichts weiter, als dieses Verdienst gläubig

umfassen, anerkennen und sich aneignen. Der Glaube ist in der protestantischen Dogmatik das lebendige Zutrauen, womit wir in der Verheißung des Evangeliums das Verdienst des Mittlers Christi lebendig ergreifen, in der katholischen hingegen die allgemeine historische Notiz und der Beifall, den wir der Lehre von dem Verdienste Christi schenken. Es ist der Glaube im grammatisch-historischen Sinne das bloße Fürwahrhalten der Lehre Jesu, und dadurch Vorbereitung zur Buße, aber nicht das den ganzen Menschen erfüllende, beseelende und Alles in sich begreifende Princip, an das alle Tugend geknüpft ist und alle Seligkeit. Dieser protestantische Begriff des Glaubens, welcher der wahrhaft ursprüngliche und christliche ist, ist dem römisch-katholischen System völlig fremd, und ihn hat die Synode zu Trient mehr als einmal verworfen, besonders aber dieß, daß durch ihn allein der Mensch gerechtfertigt werde (can. XII. can. XI.); sie denkt sich nämlich darunter nur eine Bewegung des Verstandes, etwas ganz nur Intellectuelles. Wie nun diese Theologie nicht zugeben kann und wird, daß solcher Glaube schon Alles erschöpfe, da er das sittliche Bestreben selbst schon nicht zu seyn scheint, als welches erst aus ihm und der durch ihn bewirkten Rechtfertigung folgt im protestantischen Sinne, und es von jeher für eine wahre Umkehrung aller göttlichen und menschlichen Verhältnisse ausgegeben hat, so haben die protestantischen Theologen gegen einen solchen Glauben, als leeren Assensus, stets protestirt, ihn ganz ungenügend und es begreiflich gefunden, warum die Synode zu Trient einen so mattherzigen Glauben nicht für hinreichend hält zur Rechtfertigung, sondern ihm auch die guten Werke noch beigesellt. Diese an die Stelle des Glaubens gesetzte Liebe ist nur die völlige Durchführung und Erscheinung des dieser ganzen Lehre zum Grunde liegenden pelagianischen Princips. Soviel erhellet indeß klar, daß jedes System consequent in keinem andern als diesem Verhältniß und Gegensatz zu dem andern stehen und, so lange jedes an seinen Principien

haftet, sich auch dem andern um keinen Schritt nähern kann: denn nach dem Princip der römischen Dogmatik muß sie auch die eigene Thatkraft des Menschen bei der Rechtfertigung in Anspruch nehmen, als welche ja auch die Regeneration und Heiligung mit in sich begreift; sie muß daher nothwendig die Besserung des Menschen zur Bedingung der Rechtfertigung machen, und nach der Vorstellung, die sie sich vom Glauben macht, ihn wenigstens nicht als einzige, wenn gleich auch sonst als Bedingung oder als wirksames Mittel dazu gelten lassen. Dagegen kann nach ihren Principien die protestantische Dogmatik auch nicht weiter gehen, und Kräfte zum Guten und zur Besserung in dem Menschen als wirksam statuiren, die er gar nicht besitzt; sie kann nur dem Sünder, nicht dem gebesserten Menschen, die Rechtfertigung verheißen; sie muß den Grund und die Möglichkeit der Rechtfertigung in etwas ganz Anderem suchen, als in der eigenen Thätigkeit und Besserung des Menschen; ihr muß der Glaube, das seelenvolle Ergreifen des Verdienstes Christi, von Seiten des Menschen und die Gnade von Seiten Gottes Alles in Allem seyn. Der protestantischen Theologie ist daher Alles an dem Satz gelegen, quod fides sola iustificet, wobei sie immer auch angenommen, daß darum die fides nicht als solitaria zu denken, sondern daß aus ihr dann alle Tugend und Besserung des Sinnes und Lebens nothwendig folgen werde, also der Glaube nur ein solcher sey, der durch die Liebe thätig ist. Gal. 5, 6.

Resultat. In der römisch-katholischen Lehre von der Rechtfertigung ist die Erhebung aus dem Zustande der Sünde und Schuld durch die Gnade von Seiten Gottes und den Glauben des Menschen, welche Erhebung die Vergebung der Sünde ist, nur eine Voraussetzung, die nicht vollständig und wahr zum Bewußtseyn kommt. Im evangelischen Begriff von der Rechtfertigung ist hierauf vielmehr das Hauptgewicht gelegt, und was dort als die Rechtfertigung selbst erscheint, hier einem anderen

Artikel des Systems, dem von der Heiligung, zugetheilt. Ueber den Zustand des tiefen Verderbens, von Natur sowohl, als durch den eigenen Willen, eilt das römisch-katholische System hinweg und giebt dagegen keinen hinreichenden Trost, oder vielmehr es verkennt den Trost, den uns das Christenthum darreicht in der sündenvergebenden Gnade, die in Christo unsere Rechtfertigung ist. Mit Recht ist es von Baur gegen Möhler als Vorzug des protestantischen Systems vindicirt, daß sich in ihm ein tieferes Bewußtseyn der Sünde und Schuld ausspricht, als in dem römischen, welches ohne Ernst und Tiefe fast ganz darüber hinweggeht. Ebendeshalb aber kann die Rechtfertigung im protestantischen System nicht, wie im römischen, ein Successives, sondern nur ein Momentanes seyn, die einfache Erklärung von Seiten Gottes, im Glauben des Sünders ergriffen; denn sie ist hier nicht die Heiligung. Die Rechtfertigung ist in sich vollendet und abgeschlossen, indem der Glaube das Bewußtseyn jenes declaratorischen Actes Gottes ist, wodurch das Geschehene für nicht geschehen erklärt wird. Die römisch-katholische Dogmatik dagegen verwickelt sich ihrerseits in gegenseitig sich widerstrebende und aufhebende Bestimmungen. Die Rechtfertigung, da sie nach ihr, als Heiligung, eine successive ist, kann mithin nur die relative und stets unvollkommene seyn, und es ist entweder Leichtsinn, gebrechlichen Creaturen, dergleichen die Heiligen sind im römischen Kalender, Heiligkeit im ernsten Sinne des Wortes beizulegen, oder ein Widerspruch, eine solche Heiligung als Rechtfertigung in eine That Gottes zu setzen. Das protestantische System kann in dem Menschen keine Spur der Heiligung oder gar Heiligkeit finden, ehe und bevor er nicht durch Vergebung der alten Schuld gerechtfertigt und in ein neues Verhältniß zu Gott gekommen ist; erst von diesem Puncte an kann das neue sittliche Leben beginnen.

Drittes Kapitel.

Von der Gnade und den guten Werken.

Die römisch-katholische Theorie macht auch in der Lehre von der Gnade und den guten Werken von solchen Ausdrücken Gebrauch, welche auch in der protestantischen vorkommen, man muß sie nur aus den Principien des Systems und besonders aus ihrer Vorstellung von der Rechtfertigung verstehen: denn wirklich gebrauchen beide diese Ausdrücke, selbst wenn auch in demselbigen Sinne, doch in einem ganz anderen Zusammenhange und auf einem anderen Gebiete. Auch die Synode zu Trient lehrt in den drei ersten Kanones, der Mensch werde weder durch die Kräfte seiner Natur, etwa nach der Vorschrift des Gesetzes, aber mit Ausschluß der göttlichen Gnade gerechtfertigt, noch auch mit der göttlichen Gnade, so daß er etwa nun leichter das Gute thun und sich die Seligkeit verdienen könne. Sie giebt ferner zu verstehen, daß die Gnade Gottes, wie sie dieselbe bestimmt, nicht etwa blos in den Belehrungen Gottes durch die in der heiligen Schrift geschehene Offenbarung, sondern in einem specifischen Einfluß des heiligen Geistes auf das Gemüth bestehe, wodurch der Verstand erleuchtet (illuminatio), der Wille geheiligt (sanctificatio) und jede Kraft seines Geistes erneuert und belebt wird (regeneratio) (cap. V. de iustif.). Den Gang der Besserung kraft göttlicher Gnade bezeichnet gleichfalls diese Dogmatik mit der nämlichen Terminologie, wie die protestantische; denn auch sie spricht von der gratia praeveniens, operans und cooperans, um die verschiedenen Schritte zu bezeichnen, welche Gott in dem Werk unserer Besserung thut.

Allein genau genommen zeigt sich ein wesentlicher Unterschied beider Systeme

1. darin, daß das römische, wie es annimmt, daß der Mensch in Allem, was Gott aus ihm machen will, cooperire, so auch

annehmen muß und wirklich annimmt, daß der gratia praeveniens und operans gemeinschaftlicher Character dieses sey, daß jede von beiden im Grunde nie anders denn als cooperans zu denken sey, d. h. in gemeinschaftlicher Thätigkeit mit dem eigenen Willen und der Kraft des Menschen. Wenn die protestantische Dogmatik von der gratia praeveniens spricht, so will sie damit jedesmal jene Wirkung der göttlichen Gnade bezeichnen, durch welche der Mensch nur aufmerksam gemacht wird auf das Elend der Sünde, worin er gefangen liegt, und zur Anerkennung, zum tiefen Gefühl desselben gelangt. Die römische Dogmatik hingegen denkt dabei schon an eine solche Wirkung der Gnade, durch welche der schlummernde Funke entzündet, die Kraft zum Guten aufgeregt, der Wille zur Richtung auf das Gute schon disponirt und in Bewegung gesetzt wird (sess. VI. cap. 5.). Dabei nimmt sie nun offenbar immer noch an, daß der Wille durch sich nicht Kraft genug habe, um sich hinzubewegen zu Gott und der ihm wohlgefälligen Gerechtigkeit. Sondern ebendarin findet sie das Zuvorkommende der göttlichen Gnade, daß von ihr die erste Bewegung, der erste Anstoß der Kraft und des Willens zum Guten ausgeht. Allein sie versteht doch so auch etwas ganz Anderes unter der gratia praeveniens, als die protestantische Lehre. Nach dieser besteht dann die ganz eigenthümliche Wirkung des zweiten Schrittes im Werke der Bekehrung und Besserung, nämlich der gratia operans, darin, daß durch sie erst ganz neue Kräfte, die vorher nicht waren, geschaffen und hervorgebracht werden; nach der römischen hingegen werden durch sie nur die schon vorhandenen und auch dem Sünder stets gebliebenen, obgleich sehr geschwächten Kräfte nur excitirt, nur aufgeregt und gestärkt. Ferner: wenn die protestantische Dogmatik von der gratia operans spricht, so will sie ebendamit andeuten, daß die Gnade im Werke der Besserung des Menschen Alles in Allem sey, daß kein Beitrag des Menschen zur Rechtfertigung möglich sey, sondern daß er sich

durchaus leidend dabei zu verhalten habe, daß Alles dabei auf die Gnade Gottes in Christo ankomme. Sie will zum Unterschied von der gratia praeveniens und der zuletzt eintretenden cooperans durch die gratia operans die ausschließliche Wirksamkeit des heiligen Geistes bezeichnen und den Act der Rechtfertigung ohne alles Zuthun des Menschen. Die katholische Dogmatik, hierin ihrem Begriff von der Justification folgend, denkt sich unter der operans gratia wiederum nur ein Zusammentreffen der Gnade und der eigenen Thätigkeit, nämlich alle die Wirkungen der göttlichen Gnade, kraft deren der bereits disponirte und zu seiner Besserung vorbereitete Mensch nun wirklich gebessert und gerecht gemacht wird, welches nach dem eigenen Begriff der Rechtfertigung dadurch geschieht, daß durch den heiligen Geist die Gerechtigkeit Christi, d. h. seine göttliche Gesinnung in das Herz des Menschen ausgegossen, und so der Glaube, die Liebe und die Hoffnung, die sogenannte iustitia infusa durch ihn hervorgebracht wird, wobei also abermals die eigene Aeußerung des Willens und Thätigkeit der sittlichen Kraft als absolut nothwendig angenommen wird. Wenn endlich die protestantische Dogmatik auch von der gratia cooperans spricht, so versteht sie darunter den fortdauernden Einfluß der göttlichen Gnade auf das Herz und die Thätigkeit des neugeschaffenen und wiedergeborenen Menschen, doch immer so, daß sie, was der Mensch nach seiner Erneuerung und Wiedergeburt wirkt, nicht als durch seine eigenen, sondern als durch die ihm in und durch die Wiedergeburt erst mitgetheilten Kräfte hervorgebracht findet; nach der römischen Lehre ist dieß des Menschen eigenes Werk, wobei er nur durch die göttliche Gnade unterstützt wird.

2. Die römische Theorie bestimmt nach dem Maaß der eigenen Thätigkeit auch den Eintritt und das Maaß der göttlichen Gnade. Kein Irrthum ist von der protestantischen Polemik der katholischen Kirche so hoch angerechnet worden, als dieser. Nicht nur überhaupt läßt diese die Gnade der eigenen Thätigkeit des

Menschen correspondiren, sondern auch die Ertheilung oder Entziehung, das größere oder geringere Maaß der göttlichen Gnade entspricht nach ihr stets genau der eigenen moralischen Kraftanwendung und richtet sich ganz nach dieser. Die Synode zu Trient lehrt ausdrücklich, daß der Mensch sich zur Rechtfertigung vorbereiten und disponiren könne und schon auf diese Art nothwendig mitwirken müsse (cap. VI. can. 9. can. 7.). Sie macht also den Eintritt der göttlichen Gnade mehr oder weniger abhängig von der eigenen Anstrengung und Thätigkeit des Menschen. Nun lehrt zwar auch der Protestantismus, daß das Sittengesetz auf die Gnade vorbereite, aber mehr durch seine unvollkommene, als hinreichende Wirkung, daß es dazu nütze, der Gnade den Eingang zu verschaffen, und die der Rechtfertigung vorhergehende Buße und Reue kann an sich nicht ohne große und ernsthafte Bewegung des Willens seyn. Aber daß diese Bewegung des eigenen Willens, diese Präparation und Disposition in irgend einem Sinne etwas sey, wodurch der Mensch selbst schon mitwirke und beitrage zur Erlangung der Rechtfertigung, oder wodurch er sich gar derselben würdig machen könne und sie verdienen, wird in der protestantischen Lehre schlechterdings geleugnet. Allerdings scheint die Synode dieß selbst als wahr zu fühlen und zuzugeben; denn sie erklärt ausdrücklich: daß die umsonst verliehene Gnade der Rechtfertigung gerade darin bestehe, daß nichts von allem dem, was der Rechtfertigung vorhergehe, weder der Glaube, noch die Werke, die Gnade der Rechtfertigung verdienen könne (cap. VIII.). Allein über den Doppelsinn, unter welchem hier die Synode ihre wahre Meinung verbarg, giebt allein der scholastische Sprachgebrauch, den sie vermied, ohne dem Sinne desselben zu entsagen, den nöthigen Aufschluß. Die scholastischen Distinctionen zwischen einer gratia gratis data und gratia gratum faciens, zwischen einem meritum congrui und condigni kamen ihr sichtbar zu statten. Man unterschied in dem Begriff der Rechtfertigung zwei Momente als

prima und secunda iustificatio. Die gratia gratis data war im Sinne der Scholastiker nichts, als die Vergebung der Sünden, die negative Seite der Rechtfertigung, die sogenannte prima iustificatio, welche der Mensch auf keine Art sich verdienen oder bewirken kann, sondern die der noch nicht Gerechtfertigte rein als ein göttliches Gnadengeschenk annehmen muß. Wenn nun die Synode zu Trient erklärte, die Gnade der Rechtfertigung werde dem Menschen gratis, ganz umsonst, ohne Rücksicht auf seine Werke ertheilt, so bezog sie dieß nur auf die scholastische gratia gratis data, d. h. auf die Vergebung der Sünden. Bei dieser Zweideutigkeit ließ die Synode es nun offen, was sie blos auf diesen besonderen Gnadenact bezog, auch auf die Rechtfertigung selbst zu beziehen: denn indem sie sagte, durch Nichts könne der Mensch — nicht etwa ipsam iustificationem — sondern nur ipsam gratiam iustificationis sich verdienen, so nahm sie dieses nur von der scholastischen gratia gratis data, nicht aber von der gratia gratum faciens. Denn darunter verstanden eben die Scholastiker alle jene göttlichen Gnadenwirkungen, durch welche in der Rechtfertigung selbst dem Menschen gottähnliche Gesinnung, Glaube, Liebe und Hoffnung eingeflößt wird, wobei die Scholastiker ausdrücklich lehrten, daß Gott ein meritum congrui eintreten lasse, eine Rücksicht auf das Verdienst nach einer gewissen Schicklichkeit, weil es Gottes nicht würdig und anständig seyn würde, in Ertheilung dieser Gnade nicht auch auf das Maaß der Kraft und die Treue des Gebrauches der Kraft des Menschen zu sehen. Diese scholastische Terminologie hat nun die Synode hier zwar nicht aufgenommen, aber ihr auch so wenig widersprochen, daß durch sie der Sinn am besten klar werden kann, worin die Synode sagt: die ipsa g r a t i a iustif. sey bloße Gnadensache; denn indem sie dieses allein von der gratia gratis data verstand, gab sie schon zu verstehen, daß das Andere nicht von derselben Art sey, sie ließ es wenigstens frei, dabei an eine gratia gratum faciens zu denken, wobei Gott

allerdings auf das Benehmen des Menschen sieht und nach dem Gesetz der Schicklichkeit ein gewisses Verdienst des Menschen gelten läßt. In einem eigenen Kapitel, im fünften, handelt die Synode von der Nothwendigkeit der Vorbereitung auf die Rechtfertigung, und im folgenden sechsten giebt sie den modus der Präparation noch im Besonderen an. Hier führt sie lauter Handlungen des Menschen auf, die um so gewisser von ihr als reine Thätigkeit des Menschen vorgestellt werden, da sie ja von der Gnade genau unterschieden und zum Empfang derselben geübt werden, den Verheißungen im Evangelium zu glauben, Betrachtungen der göttlichen Barmherzigkeit, sich aufrichtende Liebe zu Gott und daraus entstandene Buße und der Vorsatz, sich zu bessern. Sie nahm überhaupt an, daß zum Empfang der Gnade von Seiten des Menschen eine Vorbereitung stattfinden müsse, wie überhaupt keine Form empfangen werde in der Materie ohne die nöthige Disposition, wie das Holz nicht könne Feuer fangen ohne die nöthige Trockenheit, wie katholische Theologen sagten. Sie eröffnete also bei der Gerechtmachung selbst, ipsa iustificatio, bei der sogenannten secunda iustificatio der eigenen Thätigkeit des Menschen Spielraum genug, indem sie zum Empfang und zur vollen Wirksamkeit der Gnade im Menschen seine eigene Vorbereitung und Disposition verlangte.

Diesem gemäß lehrt auch die Synode ganz consequent, daß die fortschreitende Begnadigung des Menschen im genauen Verhältniß stehe zur Entwickelung seiner eigenen Kraft und Thätigkeit, daß also ein Wachsthum in der Rechtfertigung stattfinde (cap. 10. und can. 14.). Das Anathema, welches hier die Synode auf die Gegenlehre setzt, trifft die protestantische Lehre gar nicht insofern, als sie ja auch, freilich aber an einem ganz andern Orte, ein solches Wachsthum zugiebt, nämlich in der Heiligung, welche die Synode mit der Rechtfertigung für identisch hält, indem sie sich diese als Gerechtmachung denkt. Wenn also jenes Anathema nicht umsonst verschwendet seyn soll, so

muß die Thesis derselben sich auf ihre Rechtfertigung selbst beziehen und nach Andradius Auslegung den Sinn haben, daß die iustificatio secunda, die eigentliche Rechtfertigung durch unsere Werke so vermehrt und erweitert werden könne, daß wir immer gerechter werden vor Gott. Dieß hat die protestantische Lehre jederzeit verworfen, daß auch das Maaß der göttlichen Gnade so abhängig zu denken sey von dem eigenen Verhalten des Menschen. Die Synode aber geht in dieser Richtung so weit, daß sie sogar im letzten Kapitel ihrer sechsten Session noch es als Dogma aufstellt, daß der nun wirklich gebesserte Mensch durch seine guten Werke sich die ewige Seligkeit selbst verdienen könne (cap. 16.). Hier am Ende und Ziel wird nun die Divergenz erst ganz offen und weit: denn im 32. Kanon verdammet sie sogar Alle, die da lehren, daß auch die guten Werke des Menschen blos Gaben Gottes seyen und nicht auch Verdienst des Menschen; im 31. diejenigen, welche lehren, daß es Sünde sey, in der Hoffnung einer Belohnung etwas Gutes zu thun, und hier sagt sie es zugleich aufs Bestimmteste, daß die guten Werke des Menschen, an sich verdienstlich, dem Menschen auch die ewige Seligkeit bei Gott verdienen könnten. Hierbei stützte sie sich ganz offenbar auf das scholastische meritum condigni, welches eben dieses ausdrücken sollte, daß durch seine Werke und Verdienste der Mensch sich einen Rechtsanspruch auf die ewige Seligkeit erwerben könne.

Es ist noch übrig, einiger Vorwürfe und Anschuldigungen zu gedenken, welche jedes System dem andern wegen dieser Lehre gemacht, und die gehässigen Consequenzen zu bemerken, welche jedes gegen das andere aus den Lehren des andern gezogen hat. So ist es besonders protestantischer Seits dem Katholicismus oft und heftig vorgeworfen worden, daß diese seine Lehre von den guten Werken und der eigenen Tugend, durch die der Mensch auch gerechtfertigt werde, für das Verdienst Christi sehr verkleinerlich und der Ehre Gottes nachtheilig sey. Aber ausdrücklich

hat die Synode zu Trient gegen diesen Vorwurf protestirt im letzten ihrer Kanones, und noch in der 14. Session widerlegt sie den nämlichen Vorwurf, als halte sie die Genugthuung Christi nicht für hinreichend zur Austilgung aller Sünden und Strafen. Den Reformatoren und den Theologen des 16. Jahrhunderts war es dagegen der ärgste Greuel am katholischen System, daß es, die semipelagianischen Irrthümer begünstigend, den eigenen Werken so viel, und so wenig der Gnade Gottes zuschreibt; Luther gab dieses für nichts Geringeres als wahre Teufelslehre aus, und allerdings berührt es das protestantische System in seinen innersten Principien, wie beide Systeme sich überhaupt in diesem Puncte streng widersprechen und aufheben.

Ein Vorwurf von katholischer Seite, vor welchem sich aber das altprotestantische System nie gefürchtet, ist der, daß, da es den Glauben an Christum zur wesentlichsten Bedingung der Seligkeit mache, ja alle Werke und Tugenden schon, die nicht aus dem Glauben kommen, verdamme, den Heiden, selbst den besten und ausgezeichnetsten, alle Kraft, etwas wahrhaft Gutes zu thun, absprechen und ihnen selbst alle Hoffnung und Möglichkeit, selig zu werden, nehmen müsse. Bekanntlich war dieses eine der Folgerungen im augustinischen System, zu der sich der heilige Augustinus auch ohne Scheu bekannte, und die er besonders im 4. Buche contra Iulianum Pelagianum ausgeführt hat. An dieses augustinische System hatte sich der Protestantismus mit seiner ganzen Lehre von der Gnade und der Rechtfertigung sehr eng angeschlossen, und er nahm auch diese Consequenz ohne Bedenken auf, daß, da Alles Sünde sey, was nicht aus dem Glauben kommt, dieß besonders auf die Ungläubigen und Heiden passe (apol. p. 64.). Wenn man nun von Seiten der katholischen Kirche an die großen und edlen Helden des Alterthums, an einen Scipio, Regulus, Camillus, wenn man an die erleuchtetsten und frömmsten Philosophen Griechenlands, an einen Socrates, erinnerte, so konnte daraus wohl einige Verlegenheit ent-

stehen in der protestantischen Kirche und der Versuch, den harten und menschenfeindlichen Folgen des augustinischen Systems zu entrinnen, obgleich die meisten der alten Protestanten lieber darin mit Augustinus einig blieben, daß selbst die besten Handlungen und die schönsten Tugenden der Heiden nur glänzende Laster gewesen, da ohne Glauben, ohne Gnade, aus eigener Kraft keine Gott wohlgefällige Tugend möglich sey. Allein hiebei dachten sie nicht genugsam an das ewige Wesen und Wirken dessen, der in der Person Jesu Christi die menschliche Natur angenommen, aber als Sohn Gottes in allen Zeiten gewesen, in allen Menschen gewirkt und die nach seinem Bilde geschaffene Menschheit nie ganz hatte sinken lassen. Jenen besseren Ausweg aber bieten die ersten christlichen Philosophen dar, wie Justinus M., Athenagoras und Clemens von Alexandria. Sie begnügen sich, eine gewisse Unvollkommenheit selbst an den besten Thaten der Heiden zuzugeben; doch finden sie in den erhabensten Helden, die uneigennützig für Vaterland und Pflicht sich opferten, und den Weisen Griechenlands, wie im Socrates, ein Licht der Vernunft leuchtend, welches eben kein anderes war, als ein Strahl des Logos, der nachmals vollständig verkörpert in Christus erschien. So lehren auch die Neuplatoniker und Scholastiker und die späteren Katholiken, daß Socrates, Heraklit u. A. der Gesinnung nach Christen gewesen, und daß sie zwar nicht blos durch das Naturgesetz, aber durch diese Erleuchtung des Logos wirklich selig geworden seyen. Und sobald ein Protestant, wie er unbeschadet seiner Principien kann, diese Ansicht der augustinischen vorzieht, so ist keine wesentliche Differenz mehr vorhanden zwischen ihm und der katholischen Lehre.

3. Ueber die Lehre vom Verhältniß der Gnade zu den Werken hat sich in der katholischen Kirche selbst schon seit dem 5. Jahrh. ein Zwiespalt gezeigt, welcher sich auch später noch oft erneuert hat. Der Streit und die Differenz zwischen dem augustinischen und pelagianischen System kommt der Hauptsache nach

immer wieder vor und gehört zunächst dem Begriff der Gnade und Freiheit an, so, daß dieser Begriff in sich selbst die nothwendige Bewegung ist nach beiden Seiten, in welcher Bewegung er auch beide Seiten als unterschieden setzt. Fixirt sich dieser Unterschied, so wird die Negation zur Opposition, der Widerspruch ist vorhanden und so kommt es nothwendig zum Streit. So zuerst im augustinischen und pelagianischen System. Aus dem letzteren bildete sich schon im 6. Jahrh. das semipelagianische, welches nur die Härten des pelagianischen milderte, ohne dem augustinischen näher zu kommen. Der Unterschied der augustinischen und semipelagianischen Denkart zieht sich durchs ganze Mittelalter, wo die Anhänger des Thomas von Aquin die reinen Vorstellungen Augustins ängstlich beizubehalten, die Freunde des Scotus hingegen die des Semipelagianismus zu vertheidigen suchten. In Thomisten und Scotisten war Alles getheilt, zu jenen gehörten die Dominicaner besonders, zu diesen die Minoriten oder Franciscaner. Dieser Unterschied trat in neuer und größerer Gestalt im Reformations-Jahrhundert wieder hervor; Luther und die anderen Reformatoren, außer etwa Melanchthon, der späterhin wenigstens des Synergismus beschuldigt wurde, waren erklärte Anhänger des augustinischen Systems, wie hingegen die Synode zu Trient bei aller geflissentlichen Zweideutigkeit ihrer Decrete doch ihre pelagianische Denkart nicht verbergen konnte. Ebendeswegen brach gleich nach der Synode der alte Zwiespalt wieder hervor zwischen Bajus im J. 1567, der die augustinische Lehre, und den Franciscanern, welche den semipelagianischen Sinn in den Decreten der Synode ausgedrückt fanden. Derselbigen Meinung traten die Jesuiten bei, unter denen Ludwig Molina den Kampf besonders heftig erneuerte. Hieraus erwuchs dann im 17. Jahrh. die große Trennung der Jansenisten und Jesuiten, von denen jene dem Bischof Jansenius und dem Augustinus, diese hingegen dem Pelagianismus der Synode folgten — eine Trennung, welche sich noch jetzt weder

der Gesinnung nach, noch ihren Folgen nach aus der römischen Kirche ganz verloren hat.

Die entschiedene Abneigung derselben vor der wahren Lehre des Augustinus von der Gnade zeigte sich niemals offener und unverdeckter, als in diesem Kampfe der Jesuiten gegen das von Jansenius in der Mitte des 17. Jahrhunderts hinterlassene Buch: Augustinus, in welchem die Lehren des Kirchenvaters über diesen Gegenstand meistens mit den eigenen Worten desselben dargelegt worden waren. Die Abweichung desselben von den scotistisch-jesuitischen Grundsätzen war freilich ebendamit sehr auffallend markirt, aber ebendeswegen boten auch die Jesuiten alle Kräfte und Künste auf, um diese Grundsätze nicht in den Geist einer Kirche eingehen zu lassen, die sich so oft schon nicht undeutlich davon losgesagt hatte. Sie bewirkten daher schon im J. 1641 von der römischen Inquisition eine Censur des Buches, wodurch das Lesen desselben allen Laien verboten wurde; im folgenden Jahre mußte Urbanus VIII. in einer eigenen Bulle erklären, daß des Jansenius Buch mit vielen schon längst von der Kirche verdammten Irrthümern befleckt sey, und im J. 1653 Innocenz X. aus dem dicken Buche fünf Sätze auszeichnen, welche als ketzerisch zu verdammen seyen und unter dem Namen der fünf Propositionen des Jansenius so berühmt geworden sind. Als nun in der Folge noch der Streit über das N. T. des Pater Quesnel dazu gekommen war, in dessen Anmerkungen der Verfasser des Jansenius Grundsätze von der Gnade hatte einfließen lassen, so ließ dann im J. 1713 der Papst Clemens XI. den entscheidenden Schlag fallen, der mit Quesnel zugleich den Jansenismus vernichten sollte. Die Constitution Unigenitus zählte noch 95 Sätze mehr aus Quesnels frommen Betrachtungen unter die Ketzereien und jansenistischen Irrthümer, und darüber brach nun erst eine Bewegung aus, in welcher alle Jansenisten dem Papst selbst den Krieg ankündigten. Die Streitigkeit theilte sich in mehrere einzelne Fehden;

besonders war die über die Grenzen der päpstlichen Macht und die päpstliche Unfehlbarkeit in Glaubenssachen ein Hauptzweig derselben. Fast die ganze katholische Kirche in den Niederlanden trennte sich darüber von aller Gemeinschaft mit Rom und stellte den Satz auf, daß, da die Aussprüche des Papstes in Ansehung von Thatsachen nicht infallibel seyen, auch die Bullen keine verbindende Kraft haben.

Was nun die eigenthümliche Dogmatik der Jansenisten betrifft, so irrt man am wenigsten, wenn man ihnen außer jenen Grundsätzen über die engeren Grenzen der päpstlichen Gewalt, worin sie mit den Episcopalisten gemeinsame Sache machen gegen den Papst, auch noch die ächt augustinische Theorie von der Gnade zuschreibt, womit sie dann sich aber der protestantischen Dogmatik in eben dem Grade nähert, als sie von der papistischen sich entfernt. Auch sie bleibt, wie die protestantische, nicht blos bei der Unentbehrlichkeit der Gnade im Allgemeinen stehen, sondern geht, wie diese, auch zu dem letzten Grunde der Nothwendigkeit derselben hinauf, zu der christlichen Lehre von der Erbsünde, wodurch der Mensch zu allem Guten unfähig geworden, auch die Freiheit seines Willens ganz und gar eingebüßt. Ja sie nimmt ohne Bedenken den augustinischen Satz auf, daß Gott sich bei Ertheilung seiner Gnade blos und allein nach seinem absoluten Erwählungs- und Verwerfungsrathschluß richte, daß er blos den Erwählten die wirksame Gnade ertheile, und lehrt, daß die gratia irresistibilis sey. Diese Grundsätze wurden in der Folge von mehreren Jansenisten vertheidigt; sie liegen aber auch schon klar genug in der zweiten, vierten und fünften der Propositionen, welche Innocenz X. als ketzerisch verdammte. Dabei wollen nun selbst die Jansenisten durchaus nicht von den Bestimmungen der Synode zu Trient abgewichen seyn, sie berufen sich vielmehr beständig auf die Decrete derselben, und allerdings muß man gestehen, daß die Zweideutigkeit und Vorsicht, womit die Synode, welche den bestehenden Gegensatz recht

gut kannte, sich über diesen Artikel ausließ, es auch den Jansenisten möglich machte, ihren Sinn in den Decreten der Trienter Synode zu finden. Doch dienten die noch im 18. Jahrh. fortgesetzten Streitigkeiten zwischen Jansenisten und Jesuiten am Ende nur dazu, um die eigentlich pelagianische Denkart der letzteren und mit ihnen auch der römischen Kirche überhaupt außer allem Zweifel und in das hellste Licht zu setzen.

Die nämliche Erscheinung wiederholte sich in umgekehrter Art auch in der *protestantischen Kirche* gleich nach der Mitte des 16. Jahrhunderts. Gleichwie man in der katholischen Kirche die wesentliche Abweichung der Jansenisten von der in den Symbolen festgesetzten mittleren Lehre wahrnimmt, so fand in der protestantischen eine entgegengesetzte Abweichung statt von der hier festgesetzten augustinischen Theorie und eine Rückkehr zu der mittleren Meinung, welche in der protestantischen Kirche unter dem Namen des Synergismus bekannt geworden ist. Die Theorie, welche Strigel im J. 1562 auf dem Gespräch zu Weimar auslegte, und wesentlich keine andere als die Theorie Melanchthons und seiner Schule war, näherte sich in eben dem Grade der katholischen Lehre, als sie von der des Augustinus sich entfernte. Nach diesem Synergismus wurde der Mensch als wirklich fähig zur Mitwirkung im Werke seiner Besserung betrachtet, und zwar mit den ihm ursprünglich von Gott anerschaffenen Kräften, die er noch aus dem Schiffbruch des Sündenfalls gerettet hatte. Eine Mitwirkung, eine Synergie oder Cooperation überhaupt und an sich und am rechten Orte leugnen auch die protestantischen Symbole, leugnen auch Augustinus, Luther und Flacius nicht; aber das Eigenthümliche und Unterscheidende der synergistischen Theorie lag darin, daß es nach ihr mit den nicht erst durch die Wiedergeburt neugeschaffenen Kräften, also überhaupt erst *nach* der Wiedergeburt geschehe, sondern daß die Mitwirkung aus ursprünglich anerschaffenen und von dem Fall übrig gebliebenen und durch den Fall nicht ganz ausgelöschten Kräften

erfolgen sollte. Die Lehre war, daß die Kräfte des Menschen durch den Fall nicht ganz und gar vernichtet, sondern nur geschwächt und zerrüttet worden, und Strigel insbesondere dachte sich unter dem von ihm so oft wiederholten modus agendi nichts Anderes, als diese unbestimmte Möglichkeit und Fähigkeit zum Wirken, die man auch noch in dem verdorbenen Menschen voraussetzen müsse, die nur in ihm gebunden sey und ohne die excitirende göttliche Gnade nicht zum Ausbruch, nicht zur Aeußerung kommen könne.

Dieses Moment des Begriffes der Freiheit und Rechtfertigung, in der protestantischen Dogmatik durch die Polemik gar sehr zurückgedrängt, trat jetzt wieder hervor, schien aber sogleich eine Annäherung an den Pelagianismus und das römische Dogma zu seyn. Allein

a) dieser Synergismus war an sich vom Pelagianismus wesentlich verschieden. Nach Pelagius konnte der Mensch das Werk seiner Besserung anfangen mit eigenen Kräften und fortführen bis zu einem gewissen Puncte. Beides leugnete Victorin Strigel und behauptete die völlige Unfähigkeit des Willens, mit eigener Kraft irgend etwas Gutes anzufangen oder fortzusetzen. Nach Cassian konnte der Mensch mit eigener Kraft das Gute zwar anfangen, aber ohne die göttliche Gnade nicht durchsetzen und vollbringen. Auch dieß verwarf Strigel, behauptend, daß der durch sich durchaus zu allem Guten unfähige Wille nur allein noch die Kraft habe, dem Zuge der Gnade folgen zu können und hierin war seine Abweichung auch vom Semipelagianismus entschieden. Es war daher grobe Unwissenheit oder Bosheit, wenn Flacius diese Theorie durch den Makel des Pelagianismus, den er ihr andichtete, verdächtig machen wollte, und es ist eine wahre Ungerechtigkeit, wenn noch Walch ihr den nämlichen Vorwurf macht in seiner Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, I. S. 66.

b) Dieser Synergismus führte auch gar nicht zu der für

das protestantische System gefährlichen Folge einer Annahme des Verdienstes von Seiten des Menschen, und behauptete also mit der lutherischen gleichen Widerspruch gegen die katholische Lehre. Nach dieser Theorie nämlich hatte zwar der Mensch die Freiheit seines Willens nicht ganz und gar verloren und mit ihr alle natürliche Kraft: aber beide doch so weit verloren, daß er ohne den Einfluß göttlicher Gnade seine Thätigkeit, seinen modus agendi in Beziehung auf das Gute schlechterdings nicht äußern konnte. Selbst zu dem bloßen conamen assensus hielt Melanchthon den Beistand des heiligen Geistes für durchaus nöthig, und konnte zwar der Wille bei dem Bekehrungsgeschäft unbestimmt thätig seyn, so konnte er doch es nur so weit, als er durch die Einwirkung des heiligen Geistes dazu in Bewegung gesetzt, excitirt, erregt worden war. Allein wenn dieß, wie nicht zu leugnen, allerdings mehr war, als Augustinus, Luther und Flacius dem Willen des Menschen zuschrieben, so war es doch auch keineswegs so viel, daß daraus dem Menschen nur irgend ein Schatten von Verdienst hätte zuwachsen oder dadurch begründet werden können. Die anerkannte Unschädlichkeit dieser synergistischen Lehre für die ganze übrige Heilsordnung im protestantischen System war es auch, was Luther so nachsichtig und ruhig machte, als Melanchthon sie schon in die zweite Ausgabe seiner locorum aufnahm, was ihn abhielt, darüber mit ihm im geringsten zu zürnen: er sah durchaus keine Gefahr dabei für seine Theorie von der Rechtfertigung, als entweder blos oder nur auch durch menschliches Verdienst motivirt. Melanchthon wußte seinen Synergismus von der pelagianischen und semipelagianischen Meinung so entfernt zu halten, daß er durchaus an keinem Puncte gegen irgend eine Grundidee des protestantischen Systems verstieß. Auch die Gegner des Strigel konnten es sich nicht verhehlen, daß es in Beziehung auf die leitende Grundidee des Protestantismus durchaus indifferent sey, ob man dem Synergismus Strigels oder ihrer Theorie folgte, und die wittenbergi-

schen Theologen sahen es so gut wie Flacius ein, daß man in Rücksicht der katholischen Lehre von einem durch die eigene Theilnahme des Menschen begründeten Verdienst bei diesem Synergismus durchaus nichts zu fürchten habe. Sie kamen vielmehr selbst noch mit ihrem Gegner Strigel darin überein, daß der Mensch, bevor er ins Bessere verändert werden könne, schlechterdings erst durch die zuvorkommende Gnade Gottes erfaßt werden müsse. Sie behaupteten, wie er, und er, wie sie, daß der Mensch mit seinen eigenen Kräften durchaus nichts in Beziehung auf das Gute wirken, also auch nicht das mindeste Verdienst dabei stattfinden könne. Und bei dieser gleichen Annahme der Nothwendigkeit der Gnade konnten beide mit gleichem Rechte und gleicher Wahrheit, wie nach der augustinischen Theorie, sagen, daß die Bekehrung des Menschen allein Gottes Werk, nur durch Gott, nur unter seiner Einwirkung geschehen, daß Gott der eigentliche und letzte oder erste Grund aller menschlichen Besserung und Rechtfertigung, mithin an ein Verdienst des Menschen in keinem Sinne zu denken sey.

c) War die synergistische Theorie ohne allen nachtheiligen Einfluß auf die sonstige protestantische Heilsordnung und insbesondere auf die Justificationslehre Luthers, also immer noch im stricten Widerspruch mit der katholischen Lehre, so war sie auch im Gegensatz gegen die calvinische Lehre von der Prädestination die dem Geiste der lutherischen Kirche entsprechendste: denn nur durch den Synergismus konnte man von dieser Lehre wegkommen, die, sonst verzweigt mit den Grundartikeln der lutherischen Dogmatik, doch von dieser wirklich schon aufgegeben worden war. In wieweit Luther und Melanchthon eine Zeitlang die Prädestinationslehre behaupteten, wird unter einem andern Gesichtspuncte schicklicher untersucht werden müssen. Daß sie aber davon zurückgekommen waren, wird ebenfalls bemerkt werden. Nur die lutherischen Gegner Strigels und der Philippischen Schule hatten sich im Streit über den Synergismus gegen

jenen dem reinen Augustinismus so sehr ergeben, daß sie auch diese Folge desselben, den augustinischen Particularismus und die Erwählungstheorie Augustins in ihrer ganzen Strenge mit gegen ihn vertheidigten. Strigel aber erklärte öffentlich, wie Melanchthon, daß ihn eben die Bemühung, den empörend harten Folgen des Augustinismus und der particularistischen Erwählungslehre auszuweichen, auf seine synergistische Theorie geführt, und daß dieß einer ihrer größesten Vorzüge sey, daß man nur durch sie jener schriftwidrigen Lehre entrinnen könne. Denn eben in jener Bestimmung von der Erbsünde und dem totalen Unvermögen des Menschen zum Guten war die augustinische Lehre von dem der freien Entscheidung Gottes ganz und gar hingegebenen Schicksal des Menschen gegründet, und die Gegner Strigels unterlassen in ihrer Consequenz auch nicht, von der Behauptung des absoluten Rathschlusses Gottes gegen ihn Gebrauch zu machen, und stellten die Unzulässigkeit derselben in der Strigelschen Theorie zugleich als einen Hauptbeweis von der Verwerflichkeit der letzteren auf. Nun war es aber schon dazumal und ist es noch jetzt unwidersprechlich entschieden, daß Luther, wie Melanchthon, mit den augustinischen Grundideen durchaus nicht auch diese Consequenzen aufnehmen wollten; es ist entschieden, daß die Art, wie Calvinus kurz vor den Bewegungen des Synergismus jene Prädestinationslehre in den Züricher Consensus aufgenommen und zum Dogma der durch ihn vollends ausgebildeten reformirten Kirche gestempelt hatte, den Haß gegen die Sacramentirer nur noch gesteigert und alle übrigen lutherischen Theologen von dieser Lehre nur desto heftiger abgewendet hatte. Da vollends diese Lehre selbst in der Concordienformel nachmals verworfen wurde, so ist es selbst durch diese entschieden worden, daß sie keinen Platz im lutherischen System finden kann: die Verwerfung derselben aber kann in diesem und im Zusammenhang der übrigen dogmatischen Artikel nur als eine Inconsequenz erscheinen und allein durch Aufnahme der synergistischen Theorie gerechtfertigt werden.

Resultat. Nimmt man nun die abweichende Ansicht beider Kirchen in den Lehrartikeln von der Sünde, von der Rechtfertigung und von der Gnade und den guten Werken unter Einen gemeinschaftlichen Gesichtspunct, so kann

1) der Gedanke entstehen, der Streit sey doch wohl nur bloße Logomachie. Es finden sich doch, sagt man, auf beiden Seiten die wesentlich christlichen Elemente; es wird in der einen und anderen Theorie von der göttlichen Gnade, Christi Verdienst, vom Glauben und guten Werken gehandelt; es läßt keine die substantielle und unmittelbare biblische Wahrheit aus. Es hat daher auch keine das Recht, der anderen den unmittelbar christlichen Character abzusprechen, sondern muß anerkennen, daß auch die Ansicht der anderen in ihrer eigenthümlichen Weise ein Ausdruck christlicher Frömmigkeit sey. Schon Leibnitz urtheilte so, aber absichtlich nur zu dem Zweck, beide Kirchen dadurch zur Vereinigung zu bringen, für welchen Plan er auch sein systema theologicum schrieb (im J. 1820 zum ersten Male edirt), worin er sagt: sehr unnütz scheinen die Streitigkeiten zu seyn, welche Einige über die Form der Rechtfertigung erregt haben, ob sie nämlich in der Zurechnung des Verdienstes und der Genugthuung Christi, oder in der eingeflößten Gerechtigkeit bestehe; denn da beide gezwungen sind, zu bekennen, daß beides erforderlich sey, was streiten sie weiter noch, und was ist Logomachie, wenn es dieses nicht ist?

2) Ohne Gemeinsamkeit des substantiellen Inhaltes kann keine Differenz darüber entstehen. Wenn sich aber über die gemeinschaftliche Substanz der Lehre einmal solche Gegensätze gebildet haben, wie die entwickelten, die unmittelbare Einheit derselben im Gefühl auch in den Verstand eingetreten ist, so ist es vergeblich, noch so zu urtheilen, es ist vielmehr die Aufgabe, den Zwiespalt in der verständigen Ansicht zur vernünftigen Einheit aufzulösen, in und mit welcher die Wahrheit zum Vorschein kommt. In der blos verständigen Ansicht vertheilt sich diese noch

an beide Seiten, sie ist aus einander gefallen, und so denkt man leicht, durch äußerliches Zusammenthun beider den Widerspruch wegzuschaffen, indem man hofft, dieser stecke nur in den Worten. So ist es aber nicht. Es entsteht wirklich durch die eine oder anderseitige Lehre ein verschiedenes Verhältniß zur christlichen an sich, wie auch zum Leben danach oder zum Practischen. Das Wahre und Vernünftige ist hier nicht blos ein Eigenthümliches und Subjectives, so, daß es gleichgültig wäre für das System und Leben und dem Subject anheimgestellt, wie man sich darüber ausdrücke oder es durch Gedanken bestimme, wenn man nur Frömmigkeit dabei habe; diese kann sich allerdings auch mit dem Irrthum und der entschiedenen Unwahrheit verbinden, so wird sie wohl eine eigenthümliche, aber zugleich die unwahre und nicht wahrhaft christliche seyn. Für die Wahrheit und das Leben und Handeln ist es allerdings nicht indifferent, sondern von Belang und Folgen, ob, wie nach der römisch-katholischen Lehre, Rechtfertigung und Heiligung einerlei, oder, wie nach der protestantischen, diese die Wirkung von jener sey, ob, wie nach jener, der Glaube nur ein menschlicher assensus zur geschichtlich gegebenen christlichen Lehre, oder, wie nach dieser, die einzige, hinreichende, subjective Bedingung der Rechtfertigung vor Gott, ob, wie dort, die Gnade nur erweckend und mitwirkend, oder, wie hier, schaffend, zunächst allein wirkend und so erst mitwirkend sey. Durch die eine oder andere Bestimmung entsteht eine nähere oder entferntere Uebereinstimmung mit der biblischen Lehre, und die sittliche Wirkung der einen und anderen ist eine verschiedene. An der Lehre von der Rechtfertigung hat z. B. das ganze römisch-kirchliche Satisfactionssystem sein Princip. — Nur in der protestantischen Lehre sind alle wahrhaften Elemente zur Auflösung des Widerspruches vorhanden, die Auflösung selbst aber gehört nicht der Polemik oder Symbolik, sondern der wissenschaftlichen Dogmatik an.

Viertes Kapitel.

Von den Sacramenten überhaupt.

Auch die Lehre von den Gnadenmitteln des Christenthums nimmt im päpstlichen und protestantischen System eine ganz verschiedene Gestalt an wegen des ganz verschiedenen Begriffes von der Rechtfertigung, der auch auf den Begriff des Sacramentes seine Folgen äußert.

1. Die Synode zu Trient stellt die Lehre von sieben Sacramenten auf, wozu sie, außer der Taufe und dem Abendmahl, auch noch die Buße, die Firmelung, die Priesterweihe, die Ehe und letzte Oelung zählt. Can. 1. sess. VII. Si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a Iesu Christo, Domino nostro instituta, aut esse plura vel pauciora, quam septem, videlicet Baptismum, Confirmationem, Eucharistiam, Poenitentiam, extremam Unctionem, Ordinem et Matrimonium, anathema sit. Wenn unter dem Ausdruck sacramentum nichts weiter begriffen wäre, als eine res sacra, eine heilige Handlung, so würde auch der Protestantismus gewiß nicht abgeneigt seyn, neben der Taufe und dem Abendmahl auch noch mehrere Sacramente anzuerkennen. Allein die Synode setzt schon jene fünf diesen beiden ganz gleich. Denn sie verflucht den, der da lehre, eins von jenen sey nicht ein wahres Sacrament. Can. 1. Si quis dixerit, aliquod horum septem non esse vere et proprie Sacramentum, anathema sit. Diese Bestimmung läßt sich nicht weiter vereinigen mit der protestantischen Lehre. Da nämlich nach protestantischer Lehre die sacramenta ritus sind, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae. Apol. p. 200., so glaubte sie dieses allein von den beiden Sacramenten der Taufe und des Abendmahls behaupten zu können. In den ersten Zeiten der Reformation hatte sich der Gegensatz, weil der Begriff des Sa-

cramentes noch schwankend war, noch nicht festgestellt. Nach den symbolischen Büchern ist auch die Absolution ein Sacrament, und es giebt ein Sacrament der Buße nach der Apologie l. c. Weil aber die Absolution kein eigenes sinnliches Zeichen hat aus göttlicher Institution, welches doch zur Bezeichnung eines Uebersinnlichen erforderlich ist, und keine äußere Substanz für diese heilige Handlung im N. T. vorgeschrieben ist, überhaupt sich keine Verheißung Gottes aufzeigen läßt, daß Gott durch eine solche äußere Handlung wirksamer seyn wolle, als durch sein Wort überhaupt, so kam man nach und nach in der lutherischen Kirche und stillschweigend darin überein, die Buße nicht mehr in dem Sinne, als Taufe und Abendmahl, für ein Sacrament zu halten. So will auch die Apologie die Priesterweihe nicht ungern ein Sacrament nennen: denn sie hat allerdings die Verheißung, daß Gott durch das Predigtamt zum Heil der Gläubigen wirken wolle. Da es aber nicht die Verheißung hat, daß die Wohlthat der Lehre Jesu der ordinirten Person durch die Priesterweihe selbst als ein von Gott dazu bestimmtes Vehikel zur Seligkeit derselben zugewendet werde, vielmehr Viele dieß Amt empfangen, ohne innerlich wahrhaft geweihet zu seyn, indeß es doch nichts desto weniger wirksam ist, so trug man auch schon in der Apologie auf eine strenge Unterscheidung derselben von den eigentlichen Sacramenten an, welche im protestantischen Sinne also nur Taufe und Abendmahl sind.

Der eigentliche Streitpunct über die nothwendige Zahl der Sacramente liegt aber nicht, wie man glauben könnte, in diesem Moment des Begriffes von einem Sacramente, sondern dieß ist die eigentliche Differenz, daß die Synode von den übrigen fünf heiligen Handlungen, wie von den gleichmäßig angenommenen Sacramenten der Taufe und des Abendmahls, behauptet, daß auch jene von Jesus Christus eingesetzt und in diesem Sinne Sacramente seyen, welches hingegen die protestantische Kirche leugnet. Sie behauptet also nicht etwa, was auch die

protestantische Kirche noch zugeben könnte, daß die fünf anderen Sacramente erst in der Folge erfunden, bei der erweiterten Einrichtung der Kirche für nöthig befunden, sondern daß sie unmittelbar noch von Christus eingesetzt worden seyen. Die Synode selbst hat sich den schweren Beweis für diese Behauptung erspart; doch haben ihn Theologen dieser Kirche nicht selten auf die gezwungenste Weise sogar aus der heiligen Schrift geführt. Und bei der Art, wie diese Kirche die wahre Auslegung und das Recht der Entscheidung über den wahren Sinn der heiligen Schrift sich vorbehalten hat, hat sie ja auch diesen Beweis, er mag gelingen wie er will, immer in ihrer Hand. Die Hauptquelle, aus der sie den stärksten Beweis für ihre fünf Sacramente mehr hernimmt, ist und bleibt ihr doch die Tradition. Ihn aus dieser zu führen, hat sie ihren Theologen überlassen, und diese haben es denn auch nach Kräften gethan. Und was läßt sich nicht aus dieser beweisen, wenn man sie einmal, wie diese Kirche, gelten läßt, was gehöret nicht noch zum Christenthum, wenn man auch noch soviel Anderes mit dazu rechnet, was nicht mit unseren heiligen Schriften im Einklang steht, und wenn man sie als Norm der Prüfung verschmäht. Was dabei besonders auffallen muß und als ein innerer Widerspruch erscheint, ist, daß zwei dieser Sacramente, nämlich die Ehe und die Priesterweihe, sich gegenseitig ausschließen: die geistliche Verwandtschaft, welche durch die Taufe gestiftet wird, ist nicht minder ein Eheimpediment nach Conc. Trid. Sess. 24. de reformat. c. 2. Doch was am stärksten gegen die Aufstellung von sieben Sacramenten spricht, ist Folgendes. Es herrschte von jeher, von Anbeginn der Kirche, in der Bestimmung der Zahl der Sacramente die größeste Verschiedenheit; die beiden Sacramente der Taufe und des Abendmahls sind jederzeit anerkannt, niemals ist daran gezweifelt worden, wohl aber werden nicht selten mehr als zwei angeführt. Es ist nicht schwer zu zeigen, daß dieses nur eine Folge war von der schwankenden und vielumfassenden Bedeu-

tung des Wortes μυστήριον, sacramentum. Man rechnete bald mehr, bald weniger heilige Handlungen zu der bestimmten Zahl der Sacramente, bald fünf, bald sechs, bald sieben. Ein Concilium zu Hippo rechnete sogar das Salz, welches den Katechumenen gereicht wurde, zu den Sacramenten, und Dionysius Areopagita rechnet auch das Mönchswesen dazu. Augustinus besonders dehnte den Begriff des Sacramentes außerordentlich weit aus. In den ersten eilf Jahrhunderten der Kirche findet sich keine bestimmte Spur von der geschlossenen Zahl der sieben Sacramente. Erst die Scholastiker fixirten die Zahl der Sacramente auf die heilige Sieben. Petrus Lombardus ist der eigentliche Urheber dieser Bestimmung, obgleich auch er noch einen großen Unterschied zwischen den sieben Sacramenten macht in Rücksicht ihres Gehaltes und ihrer Dignität, welches freilich auch die Synode thut. Auf der Synode zu Florenz im 15. Jahrh. (1439) suchte man dann allerdings die Griechen zu bewegen, daß sie sich die von der lateinischen Kirche beliebte Zahl der sieben Sacramente möchten gefallen lassen; allein auch an diesem Punct stieß sich der damalige Vereinigungsplan. Die Scholastiker schon hatten die einmal angenommene Siebenzahl der Sacramente durch allerlei Beziehungen immer mehr zu rechtfertigen gesucht. Die Siebenzahl der Sacramente entspricht den sieben Haupttugenden und den sieben Hauptsünden, nach Andern dem güldenen Leuchter mit sieben Lampen im Tempel, oder dem Buch mit sieben Siegeln in der Apocalypse, oder der Nachricht im Neuen Testament, daß Christus mit sieben Broten das Volk gesättigt, u. s. w. Der Catechismus romanus aber erlaubt sich bei diesem Punct vollends eine gar übermüthige Sprache: denn er sagt unbedingt, die Zahl der sieben Sacramente sey aus der heiligen Schrift und der Tradition der Väter zu erweisen. P. II. cap. 2. quaest. 2.

2. Die Synode nimmt ferner in Rücksicht des innerlichen Gehaltes und der Wirkungsart der Sacramente zwar mit der

protestantischen zugleich an, daß sie nicht blos dazu da seyen, um den Glauben zu stärken, daß sie nicht blos äußerliche Zeichen der durch den Glauben empfangenen Gnade oder Rechtfertigung, auch nicht blos äußerliche Kennzeichen des Bekenntnisses zum Christenthum seyen; aber sie behauptet ausdrücklich gegen die protestantische Kirche, daß die Gnade Gottes an diese Sacramente innerlich und nothwendig geknüpft sey, so daß sie nicht blos durch sie, sondern in ihnen und ihnen nothwendig verknüpft empfangen werde. Dieß ist bei weitem die Hauptdifferenz beider Systeme in der ganzen Lehre von den Sacramenten, wie die Synode sie im 6. Kanon sehr bestimmt ausgesprochen hat.

Wie hoch auch der Protestantismus sonst von den Sacramenten denken mag, so können sie doch für ihn nur den Werth eines Mittels haben. Wie sie also hier nur als causae instrumentales begriffen werden, so dort als causae efficientes. Wie sie dort auch an sich leer erscheinen können, ohne den Geist des Glaubens, der von Seiten des Menschen nothwendig dazu kommen muß, wenn sie wirksam seyn sollen, so ist hier hingegen die Wirkung der Sacramente jedesmal nothwendig und objectiv an sie geknüpft, wo die Handlung sonst nur irgend recht und nach Vorschrift celebrirt wird. Nur in dieser Gesinnung konnte die Synode im 7. Kanon erklären, daß die Sacramente nicht etwa blos zuweilen und auf Einige ihre Wirkung äußern, sondern wenn sie recht erfolge, immer auf Jedermann die ihnen einmal von Gott verknüpfte Wirkung haben müssen. Dagegen hat man in der lutherischen Kirche behauptet, daß allerdings die Sacramente nicht blos signa gratiae seyen oder daß sie nicht blos die Gnade bedeuten, sondern fast conform der römischen Dogmatik angenommen, daß sie die Gnade conferiren (non solum significent sed conferant gratiam). Dadurch wollte sie nur anzeigen, daß die Sacramente unter und vermittelst der Handlung diese Wirkung hätten in der Seele der Gläubigen,

weil es Gott gefalle, gleichsam auf Anregung dieser Handlungen jene Wirkung in den Menschen hervorzubringen, aber sie wollte damit nicht dieß behaupten, daß diese Wirkung eine aus der Materie und Form der Handlung selbst entspringende sey. Was also nach protestantischer Bestimmung nur vermittelst dieser Handlung in dem Gemüth des Gläubigen hervorgebracht wird, das legt die römische Kirche als eigene und specifische Kraft der Handlung selbst bei, als nothwendige Wirkung, die gleichsam mechanisch durch die bloße Verrichtung der Handlung erfolgt. Wenn also der Protestantismus diesem gemäß lehrt, quod sacramenta gratiam Dei conferant, so lehrt der Papismus dagegen, quod gratiam Dei contineant (can. 6.).

3. Es folgt hieraus wie von selbst die besondere Lehre vom opus operatum, welche, wie man sie auch verschiedentlich verstehen mag, doch an und für sich eine sehr wichtige Stelle hat im römisch-katholischen System. Um nämlich mit Einem Wort auszusprechen, was sie von der eigentlichen Wirkungsart der Sacramente denke und wie das sacr. continere gratiam zu verstehen sey, hat die Synode erklärt, daß sie ex opere operato wirken (can. 8.). Hiebei muß man sich nur erinnern, daß nicht von demjenigen die Rede ist, was das Sacrament zum Sacrament macht, als welches es nämlich lediglich durch seine göttliche Einsetzung ist (in dieser Weise verdreht Möhler den richtigen Gesichtspunct), sondern wodurch seine Wirksamkeit und jede Wirkung desselben bedingt ist. Die gewöhnliche Ansicht dieser scholastischen Lehre vom opus operatum ist, daß dasselbe, als bloße Verrichtung der Handlung der Gemüthsverfassung des Menschen entgegengesetzt sey, daß also, wenn gesagt wird, die Sacramente wirken ex opere operato, soviel heiße, als es komme dabei allein auf die That an sich, auf die rechte, der vorgeschriebenen Art gemäß vollzogene Administration und Susception der Sacramente, nicht aber auf die innere Verfassung des Geistes und Sinnes, auf die Disposition des Menschen an.

Und dieses ist auch ausdrückliche Lehre einiger Scholastiker. Sie lehrten, daß alle Kraft und gesegnete Wirkung des Sacramentes in diesem allein liege und eingeschlossen sey, wie die Arznei in einer Büchse, und daß durch die bloße Application des Sacramentes alle bezweckte Wirkung erfolge, wie wenn das heilende Pflaster auf eine Wunde gelegt wird. Und daß die Synode zu Trient diesem Sinne des opus operatum wenigstens nicht entsagt, hat sie schon dadurch bewiesen, daß sie denselben nicht widerlegt. Daß sie glaubte, alle Kraft der Handlung und Verrichtung des Sacramentes liege in ihr selbst, weil Gott einmal sie so in dieselbe gelegt, beweiset der 9. Kanon, wo sie es von dreien ihrer Sacramente, von der Taufe, der Confirmation und Ordination, prädicirt, daß sie der Seele ein- für allemal einen unauslöschlichen Character eindrücken (signum quoddam spirituale et indelebile), weswegen sie auch nicht wiederholt werden könnten. Daß sie von der bloßen mechanischen Verrichtung des Sacramentes diese gleichsam physische Wirkung erwartet und in dem Sacrament an und für sich eine ganz eigenthümliche, ihm verknüpfte Kraft und Wirkung Gottes findet, geht auch aus demjenigen hervor, was sie insbesondere in dem Kanon (can. 2. de confirm.) von der Firmelung behauptet, wo sie ausdrücklich alle die verdammt, welche leugnen, daß in dem sacramento confirmationis eine propria quaedam sacro chrismati virtus liege. Ja im 4. Kanon der 7. Session stellte sie die Wirksamkeit der Sacramente überhaupt dem Glauben ziemlich hart entgegen, denn dort verdammt sie Alle, welche lehren, sacramenta non esse ad salutem necessaria, sed superflua et sine eis aut eorum voto, per solam fidem homines a Deo gratiam iustificationis adipisci. Was konnte dieß Alles anders sagen wollen, als daß es zur vollen und gesegneten Wirksamkeit der Sacramente blos auf ihre richtige Vollziehung, auf ihre Administration und Application, nicht aber auf die Gemüthsverfassung dessen ankomme, dem die Sacramente

applicirt werden und zu Gut kommen sollen. Daß nun das wirklich die Meinung der römischen Kirche sey, ergiebt sich schon aus dem Eifer, womit man schon im 16. Jahrh. evangelischer Seits dagegen protestirte. Die augsburgische Confession in ihrem 13. Artikel verwirft ausdrücklich die, welche lehren, daß die Sacramente ex opere operato rechtfertigen und der Glaube nicht erforderlich sey im Genusse derselben. Ebenso die Apologie und Melanchthon in den locis.

Allein so oft nun auch diese scholastische Lehre in der römisch-katholischen Kirche vorgekommen ist in diesem Sinn, so oft ist sie auch von Schriftstellern dieser Kirche verworfen worden. Nicht nur erst Bellarmin hat es für Verläumdung und Lüge ausgegeben, wenn der katholischen Kirche die Meinung zugeschrieben wird: quod conferre gratiam ex opere operato sit conferre gratiam peccatori sine fide et bono motu utentis (de sacr. l. II. c. 2.), sondern schon der berühmte cölnische Theolog Gropper excipirte ganz die hart polemische Darstellung dieser Lehre in dieser Form, daß man den alten Scholastikern großes Unrecht thue, so man ihre Lehre vom opus operatum aller guten Gesinnung so entgegensetze, daß sie diese nicht nothwendig voraussetze. Vielmehr behauptet er, daß das opus operatum nicht dem Glauben, nicht der Gesinnung dessen, dem das Sacrament zu Gut kommen soll, sondern nur dem opus operantis entgegengesetzt und dieses gemeint sey, daß die wahre Wirksamkeit der Sacramente nicht auf der subjectiven Würdigkeit oder Unwürdigkeit des administrirenden Priesters, sondern allein auf der Einsetzung Gottes beruhe, der mit ihrer Verrichtung an sich schon eine nothwendige Kraft (vis inhaerens et insita) verbunden habe, möge auch des administrirenden Priesters Gesinnung dabei seyn, welche sie wolle. In dieser Form ist die Lehre der protestantischen nicht mehr entgegen, denn auch hier wird angenommen, daß die Unwürdigkeit des Administrirenden die innere Kraft der Gnadenmittel nicht aufheben könne,

daß das Wort Gottes, auch durch schlechte Prediger verkündigt, darum nicht aufhöre, Gottes Wort zu seyn, daß auch das Sacrament, durch einen unwürdigen Geistlichen administrirt, darum in seiner Kraft und Wirkung nicht aufgehoben sey. Aug. Conf. p. 12. 39. Art. der engl. K. art. 26. Allein warum hat denn die protestantische Kirche die Lehre nicht, verwirft sie vielmehr, daß die Sacramente ex opere operato wirken? Antwort: weil das Papstthum keine andere als jene mit der Wahrheit des Sacramentes wie mit der Schrift unvereinbare Meinung davon hegt. Zwar haben auch von jeher die Jansenisten sich gegen jenen Begriff des opus operatum erklärt, nach welchem es alle gute Gesinnung und die Theilnahme des Gemüthes am Sacrament ausschließen sollte. Allein sie sind beständig darin mit der protestantischen Kirche einig gewesen, daß nicht weniger auch die eigene glaubensvolle Gemüthsstimmung des Menschen zur gesegneten Wirkung der Sacramente erforderlich sey, ohne jedoch sich damit, wie sie zugleich immer erklärten, von der Lehre der Synode zu Trient zu entfernen. Sie behaupteten vielmehr, daß ihre Gegner, die Jesuiten, einen ganz falschen Sinn in jenen Kanon gelegt und ihn gänzlich misverstanden hätten, da sie damit nichts weiter habe sagen wollen, als daß auch schon an sich den Sacramenten die göttliche Gnade so innig verknüpft sey, daß sie nothwendig denen zu Gut kommen müsse, welche unter der nöthigen Bedingung und mit der nöthigen Disposition des Sinnes sich ihrer bedienen. Dieß war in den Jahren 1650 bis 1660 der Gegenstand eines heftigen Streites zwischen den Jansenisten und Jesuiten in Frankreich, veranlaßt durch die berühmte Schrift des jansenistischen Theologen Anton Arnauld: de frequenti communione. Hier zeigte er, daß die seelenlose Feier und Genießung des Abendmahls nicht nur nichts nütze, sondern um so verderblicher sey, je mehr sie den Menschen in dem Wahn bestärke, als sey die bloße Begehung des Sacramentes an sich schon Gott wohlgefällig, und hieraus zog er die Folgerung, daß

ein zu oft wiederholter Gebrauch des heiligen Abendmahls mehr ab- als anzurathen sey, weil nur zu oft sich der Mensch nicht in der erforderlichen Gemüthsstimmung dazu befinden möchte. Schon daß die Theologen von entgegengesetzten Partheien ihren Sinn in jenem Kanon der Synode finden können, ist ein Beweis, daß sie es unbestimmt gelassen hat, wie man darüber denken soll. Mag sie, was unentschieden bleiben muß, die bloße Verrichtung der Handlung entweder der Gesinnung des Gläubigen oder nur der Amtshandlung des Priesters entgegengesetzt haben, so hat sie sich doch wahrlich nicht dagegen erklärt, daß die gute innere Bewegung des Gemüthes, die heilige Gesinnung des Menschen sich verbinde mit der auch an sich schon wirksamen Kraft des Sacramentes; vielmehr ist es ja ihren sonstigen Forderungen von dem zur Gnade sich disponirenden Menschen ganz conform, wenn sie auch dieses wirklich noch verlangte; in keinem Fall aber hat sie doch gelehrt, die gute Gesinnung sey von Seiten des Gläubigen zur gesegneten Wirkung des Sacramentes gar nicht nothwendig, wenn sie auch schon zur Wirksamkeit des Sacramentes in irgend einem Menschen die ihm von Gott innerlich verknüpfte Kraft für hinreichend halten sollte; sie hat es selbst durch den Gegensatz, worin sie diese Lehre vom Sacrament mit dem bloßen Glauben an die Verheißung Gottes stellt, als zureichend zur Erlangung der Gnade, zu verstehen gegeben, gleichsam um die Würde und Kraft der Sacramente zu retten, daß es nicht blos jene subjective Bedingung sey, an welche die heilsame Wirkung des Sacramentes gebunden sey, sondern daß Gott noch ungleich mehr gethan habe, indem er die Wirksamkeit seines heiligen Geistes und seiner Gnade dem nach aller Form celebrirten Sacrament auch außerdem noch innerlich und nothwendig verknüpfte. Das ungleiche Gewicht also, welches das katholische und protestantische System auf die Gesinnung des das Sacrament Genießenden legt, bleibt immer als nicht geringe Differenz übrig, wenn man auch davon ab-

sehen wollte, welchen heillosen Misverständnissen eine solche Bestimmung im practischen Leben ausgesetzt ist, wie denn die Erfahrung zur Genüge gezeigt hat, daß viele Misbräuche der römischen Kirche sich allein an diese Meinung vom opus operatum angeknüpft haben.

Fünftes Kapitel.

Von den Sacramenten insbesondere.

Das Dogma von der Taufe, als dem ersten der Sacramente, welche die römische und protestantische Kirche gemeinschaftlich bekennen, ist nicht streitig zwischen ihnen. Obgleich die Synode zu Trient eine Menge Kanones darüber gemacht hat, so trifft der Fluch doch theils nur die Anabaptisten, mit denen die Protestanten nie eigentliche Gemeinschaft hatten, theils nur einzelne sehr unwesentliche Meinungen, worüber man zuweilen nicht ganz einverstanden war. Beide Kirchen nehmen also die Hauptpuncte, worauf es bei diesem Sacrament ankommt, gemeinschaftlich an, nämlich daß die Taufe ein von Christus selbst noch vorgeschriebenes Sacrament sey, daß sie, einmal gegeben, nicht wiederholt zu werden brauche, auch wenn jemand von einer Kirche zur andern übergeht, und daß die Kindertaufe ein löblicher und im Wesen des Christenthums tief gegründeter Gebrauch sey.

Bei dem Sacrament der Confirmation tritt hingegen schon der Unterschied ein, daß der Protestantismus diese nicht als eigentliches Sacrament gelten läßt, und sie in der Gestalt, wie die katholische Kirche sie hat, für eine ziemlich müßige Ceremonie erklärt. Die Materie dieses Sacramentes besteht aus dem heiligen Chrisma, aus einer Mischung von Olivenöl und Balsam verfertigt. Dieß heilige Salböl wird jährlich frisch gemacht, und zwar einzig und allein vom Bischof. Die Form des Sacramentes aber besteht darin, daß der Weihbischof, indem er auf die Stirn des Confirmanden das Kreuzeszeichen macht von

diesem Oel, die Worte ausspricht: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, sodann ihm einen leichten Schlag auf die Wange giebt und die Worte spricht: Pax tecum. Die gesalbte Stirn wird mit einem weißen Tuch umwunden, welches nach sieben Tagen abgenommen wird. Aehnliche Salbungen geschahen allerdings schon in der ältesten Kirche und bei verschiedenen Gelegenheiten, gewöhnlich auch unmittelbar nach der Taufe der Katechumenen; man trennte nachher beide Handlungen und machte aus der Consignation eine eigene religiöse Feierlichkeit und ein Sacrament. Daß es von Christus selbst noch eingesetzt worden, ist in der katholischen Kirche nicht so oft behauptet worden, als daß es von den Aposteln herrühre und aus der Tradition, und es ist darauf besonders die bei den Aposteln schon übliche Handauflegung (χειροτονία, χειροθεσία) bezogen worden, welche aber in der That etwas ganz Anderes war und bedeutete. In der protestantischen Kirche hat man die sacramentliche Bedeutung dieses ritus nie angenommen, nicht nur, weil sie keine bestimmte Vorschrift Christi und nach dieser kein eigenes sinnliches Zeichen hat, auch sich kein apostolischer Gebrauch desselben in dieser Form aufzeigen läßt, sondern auch, weil die katholische Kirche ihrer Confirmation so große Wirkung beilegt, als der Taufe, ja selbst noch größere, als dieser. Man hat daher jenem ritus blos die Bedeutung einer feierlichen Erneuerung des Taufbundes gegeben, verbunden mit einer Prüfung im Christenthum, mit der eigenen Erklärung des Confirmanden, daß er von der Wahrheit desselben überzeugt und durchdrungen sey. Die Synode zu Trient hingegen schreibt dem Chrisma selbst und an sich eine magische Wirkung zu (de confirm. can. 2.) und läßt an die Stelle des Unterrichts, der Prüfung und des feierlichen Bekenntnisses zum Christenthum nach ihrer Art eine Menge feierlicher Handlungen treten, die einen erbaulichen Eindruck machen sollen.

Das Sacrament der Pönitenz bekennt zwar dem Wesen

nach auch die protestantische Kirche, aber nicht als eigentliches Sacrament, da es weder ein eigenes sichtbares Element, noch die göttliche Institution von Christus oder den Aposteln hat, da Petrus Lombardus zuerst die Pönitenz unter den Sacramenten aufgeführt hat. Unter so vielen anderen Dingen, denen die Kirchenväter, wie Augustinus, den Namen Sacrament beilegten, findet man nie die Pönitenz als solches aufgeführt. Es behauptet die Synode zu Trient nicht nur im Allgemeinen die Würde dieses Sacramentes (Sess. XIV. cap. 1. can. 1. und 2.), sondern erklärt auch, die Natur des Sacramentes bestehe in der Reue, Beichte und Genugthuung (contritio, confessio, satisfactio) (cap. 3. can. 4.). Was sie nun aber auch darunter verstehen mag, so ist immer sehr ungewöhnlich, dieß die Materie des Sacramentes zu nennen, da es nur Gesinnungen und Handlungen des Menschen sind. Selbst die Synode zu Trient kann nicht umhin, hier das Uneigentliche des Ausdruckes einzugestehen, und nennt jene Handlungen deshalb nur quasi materia (Sess. XIV. cap. 3. can. 4.). Gerade dieß aber hat die protestantische Kirche am meisten bewogen, bei der Lehre von der Pönitenz dem Gedanken an ein Sacrament zu entsagen, weil hier die Lehre der römischen Kirche wiederkehrt, nach welcher die göttliche Gnade von gewissen Handlungen des Menschen abhängig gemacht und an diese geknüpft werden soll. Die Form dieses Sacramentes soll dann bestehen in den Absolutionsworten des Priesters: Absolvo te in nomine etc., und wenn sich dann damit jene Werke des Menschen verbinden, so erfolgt die Rechtfertigung des Menschen vor Gott — eine Lehre, die, wie oben bereits gezeigt worden, den Principien der protestantischen Dogmatik widerstreitet, nach welcher nimmermehr ein Mensch aus eigener Kraft, durch eigene Werke gerechtfertigt werden kann. Allerdings rechnet auch die protestantische Kirche zur wahren Buße zuerst die vorangegangene Reue (contritio), die Verabscheuung der Sünde und den Entschluß, sie zu fliehen, wie die Synode

dieß gleichfalls annimmt (cap. 4. can. 5.). Allein jene kann solche sich gar nicht denken als möglich durch die eigene Kraft des Sünders und ohne den Glauben, der allein in dem Ergreifen des Verdienstes Christi Befriedigung und Ruhe sucht. Der heilige Geist allein ist es, der durch sein Wort die wahre Reue bewirkt, die also ursprünglich weder von uns ausgeht, noch in diesem Leben ganz vollkommen ist wegen der Hindernisse, welche der Mensch dem Werke der Gnade entgegenstellt. Hier erneuern sich also alle die alten schon früher bemerkten Gegensätze in dem System beider Kirchen. Nothwendig ist also nach protestantischer Lehre die Reue, aber kein Verdienst, welches die Vergebung der Sünden erlangte; sie ist nichts weiter, als die Anerkennung und das Bewußtseyn der Schuld. Dagegen nimmt nun die Synode selbst die alte scholastische Distinction auf zwischen der contritio und attritio, und daraus erst wird ganz klar, wieviel sie dabei von der eigenen und verdienstlichen Thätigkeit des Menschen erwartet. Scotus nämlich lehrte, es könne der Mensch seine Sünden bemerken und betrachten, wie sehr er Gottes Zorn und die ewige Verdammniß verdient habe. Diese rein negative Betrachtung aus Furcht vor der Hölle nannte er die attritio, und erklärt sie für unzureichend und für eine nur sehr entfernte Disposition des Menschen zur Vergebung der Sünden. Wenn aber der Sünder nun Gottes Gnade betrachte und ihn über Alles zu lieben anfange, wenn sein Wille sich dem göttlichen conformire und den actus dilectionis Dei in sich entstehen lasse, so entstehe auch die contritio, die wahre und vollendete Reue, welche unmittelbar verknüpft mit der Vergebung der Sünden, dem Menschen auch das Wohlgefallen Gottes erwerbe. — Nach der Lehre beider Kirchen ist zweitens mit der Buße verbunden die Beichte. Allein das Papstthum hat davon eine ganz eigene Ansicht aufgestellt. Es lehrt, der reuige Sünder sey verbunden, jährlich wenigstens einmal alle seine Sünden, wenigstens die gröberen oder die Todsünden,

auch die geheimsten, mit allen einzelnen Umständen seinem Priester zu beichten (cap. 5. can. 7. 8.). Von solcher Ohrenbeichte hat hingegen die protestantische Kirche sich losgesagt, weil sie etwas an sich Unmögliches fordert, den Gewissen eine unerträgliche Last auflegt, eine wahre Peinigung ist, eine carnificina conscientiarum, wie Luther sie nannte, die den Menschen zur Verzweiflung bringt, ferner, weil darüber keine bestimmte Vorschrift von Christus und den Aposteln, auch kein erweislicher Gebrauch in der ältesten Kirche vorhanden ist, weil einer solchen an sich nie vollständig möglichen Aufzählung aller Sünden eine Art von Verdienst beigemessen wird, weil dieses endlich dem Priester eine Gewalt über die Gewissen giebt, die er nach protestantischen Begriffen nicht haben kann. Wenn freilich, wie cap. 6. can. 9. 10. die Synode lehrt, der Priester als Richter auftritt, so kann er auch nicht unverhörter Weise urtheilen und richten; wenn er aber, wie in der protestantischen Kirche, nur Dispensator der göttlichen Wohlthaten ist, so fällt auch eine solche gerichtliche Handlung (actus iudicialis) von selbst weg, da Gott allein die Sünden vergeben kann. — Der dritte Theil der Pönitenz (cap. 8. can. 10. 12. 13. 14. 15.), die Satisfaction, ist endlich in jedem Sinne von den Protestanten verworfen, und kann in dem System derselben durchaus keine Stelle finden: denn hier wird allein das im Glauben ergriffene Verdienst Christi als genugthuend für unsere Sünde betrachtet, und jede willkührliche, selbst ersonnene oder vom Priester auferlegte Satisfaction als ganz unstatthaft und unzulässig angesehen. Selbst die Uebernahme freiwilliger, mit Aufopferung verbundener Handlungen hatte in der alten Kirche nicht die Bedeutung, daß sie in irgend einem Sinne verdienstlich sey bei Gott. Eben so wenig können die Leiden, die Gott uns auflegt, als verdienstlich betrachtet werden, wie die Synode sie als Strafen der Sünden betrachtet, deren Uebernahme für den Menschen ein Verdienst bei Gott begründet. Noch weniger aber die selbsterdachten Peinigungen oder

die Verwechselung der ewigen Strafen mit zeitlichen, selbsterson-nenen. Viele katholische Theologen geben zwar zu, es könnten die ewigen Strafen der Sünden nur durch Christi Verdienst, aber es könnten die zeitlichen durch unsere Satisfaction getilgt werden. Durch alles dieses ist der Aberglaube befördert worden, als liege in willkührlichen, an sich ganz gleichgültigen Dingen und Handlungen eine besondere Kraft, als könne der Mensch durch Uebernahme derselben noch mehr thun, als seine Pflicht, als gebe es opera supererogationis, wozu an sich keine Verbindlichkeit stattfindet. — Die ganze Lehre von der Pönitenz oder Buße ist erschöpft im Protestantismus durch die beiden Theile derselben, Reue und Glauben (Apol. p. 165.), und das wurde immer dem Papstthum und seiner Synode am meisten zum Vorwurf gemacht, daß sie des Glaubens nicht nur nicht erwähnt in ihrer Lehre vom Sacrament der Buße, sondern die, welche ihn zum wesentlichen Theil der Buße machen, sogar verflucht (can. 4.).

Unter die Sacramente zählt die römische Kirche auch die Ehe. Es waltet darüber weiter keine Differenz ob zwischen der katholischen und protestantischen Kirche, als eben diese, daß hier die Ehe nicht als eigentliches Sacrament, in dem Sinne als Taufe und Abendmahl, betrachtet wird (Sess. XXIV. Decretum de sacram. matrim. und can. 1.). Uebrigens lehren beide ganz conform über die Heiligkeit der Ehe. Der Ausdruck Sacrament aber, von der Ehe gebraucht, ist in jeder Hinsicht unbequem und unpassend, weil doch nicht Alles, was von Gott eingesetzt ist, z. B. die Obrigkeit, die Bedeutung des Sacramentes hat, als einer heiligen Handlung, welche die Gnade Gottes im besonderen Sinne conferire und nach göttlicher Vorschrift. Nach keinem Gebot des Christenthums aber muß man in der Ehe leben, um der göttlichen Gnade theilhaftig zu werden. Es leben Viele darin, ohne darum in besonderem Grade der göttlichen Gnade sich zu erfreuen. Auch würde der Begriff eines christ-

lichen Sacramentes über das Christenthum selbst hinausgehen, da auch im A. T. die Ehe eine heilige Handlung war, ohne darum ein Sacrament zu seyn, wie die Beschneidung. An dieses Sacrament knüpft nun die katholische Kirche noch das Vorrecht an, die Impedimente der Ehe zu bestimmen, dergleichen das jetzt so viel besprochene Kapitel von der gemischten Ehe ist, welche die römische Kirche nicht zugeben will, weil durch Abfall die Kirche Abbruch erleiden würde, und das Recht der Dispensation in einzelnen Fällen, ferner auch ihre besondere Lehre von der Unmöglichkeit einer wahren Scheidung, einer solutio vinculi matrimonii, da jede Trennung der Ehegatten nur eine separatio ist a thoro et mensa. Die abweichenden Ansichten beider Kirchen über diese Puncte sind in dem beiderseitigen Kirchenrecht aufgestellt.

Die päpstliche Kirche hat auch ein eigenes Sacrament der letzten Oelung und lehrt, daß es eingesetzt worden, um in den letzten Augenblicken des Lebens die göttliche Gnade im besonderen Sinne zu conferiren (Sess. XIV. Doctrina de sacr. extr. unct. cap. 1. 2. 3. can. 1. 2. 3. 4.). Die protestantische kennt keinen solchen Unterschied, den die Synode macht, zwischen Sacramenten, die sich blos auf die Lebenden, und solchen, die sich blos auf die Sterbenden beziehen, da ja auch der Sterbende noch der Lebende ist. Sie weiß nichts von dem Austritt des Sterbenden aus der Kirche, welchem in der Oelung als einem Sacrament die Taufe correspondiren soll, als Sacrament beim Eintritt in die Kirche, da nach protestantischer Lehre der Mensch durch den Tod keinesweges aus der Kirche heraustritt, sondern eben erst zur triumphirenden übergeht. Sie hält auch hier fest am Worte Gottes und findet den Genuß des Abendmahls weit schicklicher als viaticum auf die Reise aus dem Leben in den Tod. Der einzige wahre Fürsprecher bei Gott in jeder Noth des Lebens und des Todes ist Christus, der sich uns durch das Wort Gottes genugsam darbietet und durch den Glau-

ben empfangen in uns Wohnung nimmt. Es besteht aber nach jener Meinung die Materie dieses Sacramentes darin, daß mit dem vom Bischof geweihten Salböl diejenigen Glieder der Sterbenden bestrichen werden, welche als Sinnenorgane dienen, Augen, Ohren, Nase, Lippen, Hände und Füße und die Nieren oder Hüften. Die Form des Sacramentes besteht in den dabei gesprochenen Gebeten des Priesters. Die Wirkung, welche die Kirche dieser Handlung zuschreibt, ist ganz die des Sacramentes, daß es nämlich die Sünden tilge und den Menschen aufnehme in Gottes Gnade. Dieß Sacrament beweiset die Kirche gewöhnlich aus der Tradition, und aus ihr muß sie wohl wissen, was sie behauptet, daß es von Christus eingesetzt sey, wobei sie sich aber auch auf Marc. 6, 12. beruft, wo es heißt, die Apostel salbeten viele Kranke mit Oel und heileten sie, wo weder von Sterbenden die Rede ist, noch verheißen worden, daß die Gabe, durch Wunder Kranke zu heilen, fortdaure oder den Priestern zukommen solle. Die letzte Oelung ist auch etwas ganz Anderes, als dieß. Eben so wenig kann aus Jac. 5, 14. 15., auf den sich doch die Synode auch beruft, als auf den Apostel, durch den das Sacrament promulgirt worden sey, die moderne Oelung der Kranken als Sacrament erwiesen werden; denn der Apostel spricht daselbst gar nicht von Sterbenden, noch von einer auf immer geltenden Einsetzung einer heiligen Handlung.

Unter den Sacramenten der christlichen Kirche ist keines so streitig geworden, als das des Abendmahls. Die Bestimmungen der Synode zu Trient, welche diesem Gegenstande ihre dreizehnte Session widmete, sind jedoch mehr gegen die reformirte, als gegen die lutherische Lehre gerichtet, welche der römischen näher steht, mit ihr auch einige wesentliche Berührungspuncte hat. Dahin gehört besonders die im ersten Kapitel der 13. Session aufgestellte Lehre von der substantiellen Gegenwart Christi im Abendmahl. Einig sind beide gegen die zwinglische Lehre darin, daß sie über das Zeugniß der Sinne und des Ver-

standes hinausgehen, und glauben, von der Consecration an sey mehr als bloßes Brot und bloßer Wein vorhanden im heiligen Abendmahl. Doch selbst zwischen der päpstlichen und lutherischen Lehre walten einige wesentliche Differenzen ob.

1) Die römische Kirche denkt sich die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl nicht, wie die lutherische, als eine Vereinigung Christi mit den sichtbaren Zeichen des Brotes und Weines, sondern als eine wahre Verwandelung derselben in den Leib und das Blut Christi, welche im Augenblick der Consecration vor sich geht. Dieser bestimmten Art der Veränderung, welche mit den sichtbaren Gestalten vor sich geht, hat sie seit dem 13. Jahrh. den Namen der Transsubstantiation beigelegt (cap. 4.). Es wird dabei ausdrücklich angenommen, daß die Substanz des Brotes und Weines aufgehoben wird (can. 2.), da sie hingegen nach der lutherischen Vorstellung bleibt. Die Synode zu Trient beruft sich dabei auf zweierlei Arten von Beweisen, auf einen dogmatischen oder Schriftbeweis, und auf einen historischen, ohne jedoch beide Beweise selbst zu führen. Sie sind daher von den Theologen der Kirche gar oft supplirt worden. Wenn man, wie Viele gethan haben, von der Lehre der Schrift ausgehen will, daß bei Gott kein Ding unmöglich sey, so muß man nur zuvor erst Beweise haben, daß Gott dasjenige auch wollte, was er auf diese Art wohl möglich machen könnte. Dieß Argument schiebt also den wahren Beweis nur zurück. Treffender schon ist die Behauptung, daß nach der Benediction Christi das Brot und der Wein nicht mehr simples Brot und gewöhnlicher Wein geblieben, sondern daß, nachdem er gesagt: dieß ist mein Leib und Blut, sie uns in einem anderen Lichte erscheinen müssen und irgend eine Veränderung damit vorgegangen sey. Dieß giebt auch die lutherische Kirche gern zu. Aber darauf kommt es hauptsächlich an, zu beweisen, daß diese Veränderung nicht anders zu denken sey, denn als eine wahre Verwandelung, und darauf geht jener Beweis nicht ein. Wenn

alle Mühe nun vergeblich ist, die Behauptung als bestimmte Schriftlehre zu erweisen, wie denn selbst Andradius diese Lehre unter diejenigen stellt, quae nullis scripturae sacrae testimoniis aperte definitae et explicatae sunt (Orth. explic. l. 7. p. 567.), so mögen hier die Argumentationen billig ganz übergangen werden, durch die man es implicite aus dem ganzen Wesen und Geist des Christenthums oder in naturphilosophischer Deduction aus der Vernunft selbst und aus Analogien sonstiger Naturerscheinungen, z. B. daß täglich ja Brot und Wein, indem sie verdaut werden, verwandelt werden in Säfte, Blut u. s. w., abzuleiten versucht hat. Für die Gläubigen dieser Kirche muß wohl der größte Verlaß auf die Wahrheit und Richtigkeit dieser Lehre stets darin beruhen, daß die Kirche selbst in ihrer Autorität die sicherste Bürgschaft dafür giebt, und darauf provocirt auch der Catechismus romanus vorzüglich p. 222 ff. Der evangelischen Kirche kommt eine solche Veränderung, welche nach katholischer Vorstellung mit Brot und Wein vorgeht, nicht mehr als ein mysterium oder miraculum, sondern als ein prodigium oder portentum vor.

2) Aller anderen Sacramente Vortrefflichkeit besteht im Gebrauch und Genuß derselben. Nur im Abendmahl allein ist Christus vor wie ohne den Genuß desselben, also, daß der wahre Leib und das wahre Blut des Herrn dauerhaft verbunden bleibt mit den sichtbaren Zeichen, ja so, daß von diesen selbst nichts als die Accidentien übrig bleiben. Die katholische Kirche hat bei ihrer Lehre von der Transsubstantiation auch sehr gute Gründe für diese Behauptung, welche die Synode im 3. Kapitel und im 4. Kanon der 13. Session ausgesprochen hat. Nach der protestantischen Lehre von einer Vereinigung des Leibes und Blutes Christi mit den sichtbaren und bleibenden Zeichen kann allerdings dieß Sacrament nur zum Gebrauch und zum Genuß vorhanden seyn, weil diese geistige Verbindung Christi mit den sichtbaren Zeichen die Natur der letzteren nicht verwan-

delt und aufhebt, und es würde die Behauptung, daß der Leib und das Blut Christi auch so vor und ohne und nach dem Genuß im Abendmahl bleibe, zugleich den Leib und das Blut Christi einschränken und einschließen in die Schranken der Zeit und des Raumes. Nach der katholischen hingegen ist das sinnliche Zeichen selbst in seiner Natur aufgehoben und absorbirt von dem Leib und Blute Christi und nichts mehr als Christus übrig im Sacrament, von der Substanz des Brotes und Weines nichts weiter als das Accidens. Eine Lehre, die so weit gehen kann, verträgt auch die Behauptung, daß das Wunder fortdauere und bleibend wirke, und braucht die ganze Wirkung des Sacramentes nicht auf den bloßen Moment des Genusses zu beschränken. Auf die Behauptung einer bleibenden Gegenwart Christi im Sacrament ist also die Nothwendigkeit der Aufbewahrung der Hostie gegründet, die Gewohnheit, sie zu weihen, ohne sie zum Genuß mitzutheilen, sie herumzutragen zur Schau bei Processionen; an diesen Punct hat sich zu allen Zeiten der gemeine Aberglaube angeknüpft, daß die Hostie gut zu gebrauchen sey gegen Gewitter, Brand, Krankheit und alle Gefahren. Die Synode hält daher auch für nothwendig, daß die geweihte Hostie in eigenen Behältnissen aufbewahrt werde (cap. 6.), und dieser Punct ist ihr so wichtig, daß sie ein ewiges Anathema noch auf die Gegenlehre setzt (can. 7.). Diesen Grundsätzen von der bleibenden Gegenwart Christi im Abendmahl gemäß erweiset die katholische Kirche dem Sacrament des Altars göttliche Ehre und eine Anbetung, wie sie Gott gebührt (cap. 5.). Die protestantische Kirche hält imgleichen das Abendmahl hoch in Ehren; aber diese Empfindung erstreckt sich nicht auf die Elemente, mit denen Christus verbunden und vereinigt ist, obgleich sie wegen eben dieser geheimnißvollen Verbindung ein Gegenstand aller Ehrerbietung bleiben: denn allerdings ist die äußere Irreverenz gegen das Geheiligte, die den Leib Christi nicht zu unterscheiden weiß von jeder anderen Speise, immer eines profanen Sinnes

Zeichen. Allein so sehr dieß den Grundsätzen der protestantischen Kirche angemessen, so gewiß muß doch auch die katholische nach ihrer Verwandelungslehre, kraft welcher nichts von der Substanz des Brotes und Weines übrig bleibt, und diese ganz aufgeht in Gott, auch demjenigen, was etwa noch sichtbar und scheinbar daran ist, die nämliche Ehre der Anbetung weihen als Gott und Christo selbst, da sie der That und Wahrheit nach nur diesen und nichts weiter darin erblickt. Nicht ohne Idololatrie könnte die protestantische Kirche sich zu solcher Anbetung verstehen, weil es sonst so herauskäme, als wollte sie die Anbetung, welche dem Schöpfer gebührt, auch auf das erstrecken, was er geschaffen hat. Nach ihr findet ja in der Verbindung Christi mit dem Brot und Wein nicht eine solche Vereinigung statt, als in der Vereinigung etwa der beiden Naturen in Christus, nicht eine solche hypostatische oder persönliche Union, daß, wie kraft der communicatio idiomatum die menschliche Natur wegen der göttlichen, so hier im Abendmahl die Species des Brotes und Weines wegen ihrer Vereinigung mit Christo angebetet würde. Aber ebendeshalb ist es nun auch ungerecht von der protestantischen Dogmatik, wenn sie aus ihrem Standpunct der katholischen Vorwürfe macht, welche diese nicht treffen bei ihrer Ansicht, wenn sie die Verehrung Christi im Abendmahl Artolatrie nannte, da ja nach dieser gar nicht mehr wirkliches Brot so wenig als wirklicher Wein vorhanden, sondern die Substanz beider ganz aufgehoben ist. Weit richtiger läßt sich gegen die Synode sagen, daß sie diesen letzten Punct in diesem Zusammenhang nicht genug herausgehoben und beleuchtet hat; denn wenn sie erst gebietet, das Sacrament mit göttlicher Verehrung zu betrachten, und dann nicht etwa sagt, darum, weil dieses Sacrament von Christo gar nicht verschieden, sondern, gleichsam wie protestantisch, daß in demselben (in eo) Christus gegenwärtig sey: warum verlangt sie denn nicht lieber, daß Erde und Himmel anzubeten seyen, da der Allgegenwärtige auch dort und hier

gegenwärtig ist? Bei der Weihung findet die Adoration statt schon im Moment der Elevation der Hostie, wobei durch ein Glöckchen das Zeichen gegeben wird zum Niederfallen auf die Kniee. Wird das Hochwürdigste zu einem Kranken getragen, so wird dieß durch Glockengeläut der ganzen Stadt angekündigt, und wo es vorübergetragen wird von dem Priester im Meßgewande, ist jeder mit entblößtem Haupt zu knieen verbunden, jede Beschäftigung oder Unterhaltung bricht ab, und wo es, wie in Spanien, streng damit genommen, müssen selbst Kutscher vom Wagen steigen, um zu knieen und die Hostie anzubeten. Durch jene Beziehung der Anbetung auf das Sacrament auch außer dem Genuß wird die Abweichung beider Kirchen von einander groß und weit: denn hier entsteht nach der Ansicht der protestantischen die Gefahr der Abgötterei und Artolatrie. Der Geist des Papismus und Protestantismus bricht überhaupt in diesen entgegengesetzten Ansichten sehr scharf und schneidend hervor. Jener begnügt sich nicht, wie dieser, mit der inneren, geistigen, unsichtbaren Erhebung der Herzen zu Gott, mit einer stummen und stillen, aber innerlich großen und tiefen Andacht im Genusse des heiligen Abendmahls, sondern er will sie auch äußerlich sehen und widerglänzen an Andern, er muß sie einkleiden in Silber und Gold und Seide, er will, wo das Allerheiligste (venerabile) erscheint, Hände, Kniee und Leiber dabei in Bewegung erblicken, er will auch schöne Gewänder dabei haben, Lichter, Fahnen, Musik und Kanonen, da hingegen bei solchem Geräusch ein protestantisches Herz nicht beten kann. Das Frohnleichnamsfest hat die katholische Kirche deswegen seit der Mitte des 13. Jahrhunderts eigens zur Ehre des Leibes (festum corporis Christi) Christi gefeiert, und die Synode zu Trient hat es ausdrücklich bestätigt (cap. 5.). Dieses Fest ist eins der höchsten in dieser Kirche und hat die meisten Feierlichkeiten in seinem Gefolge; die Procession, in der das hochwürdige Gut, das venerabile, in der Monstranz über die Straße getragen wird, ist

der glänzendste Prachtaufzug, woran auch Kaiser und Könige Antheil nehmen.

3) Die katholische Kirche hat ihre Gläubigen an das Gebot gebunden, daß sie des Jahres einmal, wenigstens am Osterfest, sich zum Genuß des Abendmahls einfinden sollen (can. 9.), da hingegen dieses im Protestantismus einem Jeden nach seinem Bedürfniß durchaus frei gelassen ist. Nach Christi Ausdruck: so oft ihr davon esset und trinket, den Paulus zweimal wiederholt (1 Cor. 11, 25. 26.), hat man hier nicht nur keinen eigenen Tag zum Genuß des heiligen Abendmahls bestimmen zu dürfen geglaubt, sondern auch gefürchtet, daß, so man nur alle Jahr zu communiciren vorschriebe, man eben dadurch die Christen vom öfteren Genuß abhalten würde. Es hat auch in der That jetzt das Ansehen, als ob die Gläubigen weniger aus eigenem Trieb und Bedürfniß, als blos aus Gehorsam gegen die Vorschrift der Kirche, das heilige Abendmahl einmal wenigstens des Jahres genießen. Mit der Wendung, welche die Synode in ihrem Kanon gebraucht: nach der Vorschrift der heiligen Mutter Kirche, zielt sie auf den bekannten Kanon: omnis utriusque sexus, durch welchen schon auf dem vierten lateranensischen Concilium Papst Innocenz III. im 31. Kapitel diese Verordnung machte (Hard. VII. p. 35.). Zu einer Zeit, wo die Frömmigkeit der Menschen selbst noch groß genug war, um zum Genuß des heiligen Abendmahls anzutreiben, konnte allerdings eine Verordnung, wie diese, mehr schaden, als nützen, mehr abhalten vom Genuß, als dazu antreiben, weil offenbar der Kirche an dem einmaligen Genuß im Jahre genügte, und die protestantische Kirche konnte es der römischen übel nehmen, daß sie, entfernt davon, die Christen anzulocken und aufzumuntern zum fleißigen Genuß des Abendmahls, sie auf den einmaligen Genuß beschränkt. Doch ist es falsch, daß die Kirche durch das Gebot des einmaligen Genusses den öfteren ausgeschlossen habe, da sie ja ausdrücklich durch den Zusatz saltem Paschate zu verstehen gab, daß ihr auch ein öfterer Genuß nicht anders als

lieb seyn würde, wer aber dazu nicht geneigt wäre, verbunden seyn sollte, wenigstens am Osterfest zum Abendmahl zu gehen, und in der Verordnung der Kirche eine Veranlassung und Aufforderung dazu finden solle, falls er der Absolution im Beichtstuhl nicht verlustig gehen will. So knüpft sich da eins an das andere.

4) Im Namen der katholischen Kirche hat ferner auch die Synode zu Trient festgesetzt, daß zum heilsamen Genuß des heiligen Abendmahls die eine Gestalt, des Brotes, hinreichend sey. Ueber diesen Gegenstand hat die Synode fast ein ganzes Decret gemacht nebst mehreren Kanones (Sess. XXI.). In jenem lehrt sie, zuerst, daß durch keine göttliche Vorschrift die Laien oder die Priester, welche das Abendmahl nicht selbst celebriren (conficientes), verbunden seyen, das Sacrament der Eucharistie unter beiden Gestalten zu nehmen, und daß durchaus nicht daran zu zweifeln sey, daß auch der Genuß der einen Gestalt schon hinreichend sey zu ihrem Heil (cap. 1.). Dieß ist die große Materie eines langen Zwistes, der die katholische und protestantische Kirche nicht nur oft aufs Bitterste entzweiet hat und noch trennt, sondern auch die römische Kirche selbst schon vor der Reformation Jahrhunderte hindurch beschäftigt und verwirrt hat. Ihre Gründe aus der heiligen Schrift und Geschichte für die eingeführte Kelchentziehung reduciren sich immer allein auf die Besorgniß der Gefahr einer möglichen Verschüttung des Weines. Die Synode beruft sich kurzweg auf das Urtheil und die Gewohnheit der Kirche. Einzelne Beispiele in den ersten drei Jahrhunderten sind zuzugeben: bei Verfolgungen, Krankheit (z. B. dem sterbenden Serapion) auf Reisen, die Eucharistia intincta, wobei aber das Brot vorher eingetunkt und so mitgenommen wurde. Allein sie sind Ausnahmen, auch nicht ganz Weglassungen des Kelches. Als später das Abendmahl als tremendum mysterium angesehen wurde, steigerte sich die Besorgniß vor einer möglichen Verschüttung des Weines, so daß selbst Saugspitzen an Kelchen angebracht wurden. Es fin-

den sich dann bestimmte Verbote solcher Verstümmelung des Sacramentes von Leo I., Gelasius I., Urban II., Paschalis II., auch von Synoden in Spanien, Frankreich und England, als Superstition und Sacrilegium. Es ist gewiß, daß sie zuerst vom 15. Jahrhundert an zu einer Satzung gestempelt und so verstanden worden, wie die katholische Kirche sie versteht. Jene große ökumenische Kirchenversammlung zu Constanz vom J. 1415 hat die Ehre, die Versagung des Laienkelches zuerst feierlich symbolisch gemacht zu haben, und sie that dieß zum Erstaunen der Welt auf eine höchst merkwürdige Art. Im Junius des Jahres 1415 machte sie sechs Schlüsse darüber bekannt, in deren erstem, zweitem und drittem sie ganz offen erklärte, daß allerdings Christus das Sacrament unter beiden Gestalten eingesetzt und ausgetheilt habe, daß auch die Gläubigen in der ersten Kirche das Sacrament unter beiden Gestalten empfangen hätten, daß aber demungeachtet (hoc non obstante) zur Vermeidung möglicher Gefahr die Laien nur die eine Gestalt des Brotes empfangen sollten (Concilium Constantiense ed. von der Hardt. III. P. 18. p. 646 sqq.). Zugleich verbot sie jedem Priester, bei Strafe der Excommunication, einem Laien das Abendmahl unter beiden Gestalten zu reichen (l. c. p. 382.). Luther nannte daher das concilium Constantiense mit Recht das Non obstantiense. Der Beweise, welche der Kanzler Gerson zur Rechtfertigung dieses Beschlusses aufgestellt, bediente sich dann zwanzig Jahre später das große Concilium zu Basel, um die Kelchentziehung von neuem zu bestätigen. Den Scholastikern zufolge lehrte man, daß unter einer Gestalt soviel empfangen würde, als unter zweien — per concomitantiam. Nach diesen und jenen Beschlüssen hat die Synode zu Trient die ihrigen fast wörtlich gebildet. Schwer wäre es zu begreifen, warum die katholische Kirche noch jetzt auf diesem Kelchverbot beharret, wenn man nicht wüßte, welche Gewalt das Vertrauen auf Anderer Einsicht, ein Paar vorübergeflossene Jahrhunderte und die träge Gewohnheit alter Consequenz über den Menschen behauptet. Drei

allgemeine Concilien haben den Kelchraub sanctionirt, und zu stark wäre die Blöße, die man ihnen geben würde durch Aufhebung dieses Verbotes. Unter diesem Gesichtspunct allein hatte das Festhalten an der eingeführten Observanz eine schwere Bedeutung. Die Autorität der Kirche wurde zu heftig angegriffen und verletzt durch die Anklage, welche die Waldenser und Hussiten erhoben, daß nämlich die Kelchentziehung schriftwidrig, eine Verletzung des Heiligthums, eine Kränkung der Gewissen sey, und so wendete sich nun der Streit von der Sache selbst auf die dogmatische Rechtgläubigkeit und kirchliche Autorität hin, welche die römische Kirche nicht aufopfern wollte. Der protestantische Widerspruch ist daher ganz einfach dieser: daß keine Macht auf Erden, auch die der Kirche nicht, die Freiheit hat, eine Anordnung Christi, in heiliger Schrift so bestimmt bezeugt, umzustoßen. Unstreitig ist auch, daß es unbeschadet der Principien des Katholicismus aufgehoben werden könnte: denn mit keinem hängt es wahrhaft nothwendig zusammen, als etwa mit dem von der unfehlbaren Autorität der allgemeinen Kirchenversammlungen. Man kann nicht sagen, daß die römische Kirche oder die Synode zu Trient die communio sub utraque verdammt hätte; aber sie verdammt die Meinung von der alleinigen Gültigkeit und Wirkung des Sacramentes nur in dieser Form und den eigenmächtigen Genuß des Sacramentes in dieser Form ohne Erlaubniß der Kirche. Die griechische Kirche hat sich nie dieß Joch auflegen lassen: denn noch bis auf den heutigen Tag genießen die russische, syrische, armenische und abessynische Kirche das Abendmahl unter beiden Gestalten, und selbst die katholische Kirche hat bei den Böhmen zu verschiedenen Zeiten und zu Gunsten der Fürsten, welche dieß Vorrecht des Genusses unter beiden Gestalten (sub utraque) behaupteten, wie die französischen Könige, eine Ausnahme gemacht. (Mayeri Dissert. de regis Galliae communione sub utraque. Viteb. 1686.)

5) Die katholische Kirche betrachtet endlich die Feier des Abendmahls auch als ein Opfer. — Dieß ist nebst der Trans-

substantiationsidee bei weitem die wichtigste Unterscheidungslehre der katholischen Kirche. Schwer ist, das innere Band dogmatisch auszumitteln, an welchem ihre Lehre vom Opfer im Abendmahl oder von der Messe zusammenhängt mit dem Wesen und Inhalt dieses Sacramentes an sich. Daß jede dieser Vorstellungen aus eigenthümlichen, nicht gemeinsamen Principien abfließe, hat die Synode selbst zu verstehen gegeben durch die Ordnung, in der sie von diesen beiden Gegenständen handelt. Die Lehre vom Opfer im Abendmahl handelt sie an einem ganz anderen Orte ab, als die vom Sacrament, und ziemlich ohne alle Verbindung beider, und deutet blos im Eingang zu ihrem Decret über das erstere im Allgemeinen an, daß die ganze in der 13. Session abgehandelte Lehre vom Abendmahl noch nicht zu Ende, sondern daß das Abendmahl auch ein Opfer sey (Sess. XXII. prooem.). Gleichwohl ist der Zusammenhang an sich vorhanden, und zwar darin, daß die Kraft des in den Leib und das Blut Christi verwandelten Brotes und Weines nicht an die Form der Communion allein gebunden ist, sondern das Abendmahl in sich selbst fertig und abgeschlossen auch außerdem noch zu gewissen Zwecken verwendet werden kann, weil es in sich selbst noch einen anderen Zweck hat, nämlich die Aufopferung Christi für die Welt darzustellen und hiermit zugleich ein Opfer zu seyn. Das ganze Meß- und Priesterwesen der katholischen Kirche beruht auf dem einzigen Grundsatz, den die Synode auch unumwunden ausgesprochen, daß die Messe eine unblutige Abbildung, Repräsentation und Wiederholung des blutigen Opfers sey, welches Christus in seiner Person am Kreuze Gott darbrachte. Sie behauptet, daß Christus dem von ihm eingesetzten Abendmahl selbst schon auch die Bedeutung eines wahren Opfers gegeben, daß wie Brot und Wein in seinen Leib und sein Blut verwandelt worden, er beide, also sich selbst, schon im Abendmahl seinem himmlischen Vater als Opfer zur Erlösung dargebracht unter den Species des Brotes und Weines, und ebendamit Opfer

und ewiger Priester gewesen und das christliche Priesterthum eingesetzt habe, so daß nun jeder Priester in der Messe an Christi Statt und in seinem Namen den Wein und das Brot consecrirend den wirklichen Leib und das wirkliche Blut Christi Gott opfert und darbringt. Dieß ist der erste Punct, den der Protestantismus leugnet, nicht, daß Christus als Opfer am Kreuz starb, nicht, daß er als ein Hohepriester einmal für immer ins Allerheilige einging, sondern daß er im Abendmahl schon Opfer und Priester war. Selbst wenn zugegeben würde, daß Christus dazumal sich opferte, könnte es in der protestantischen Kirche doch durchaus nur in einem geistigen Sinne genommen werden, als vorbildend nämlich jenes erste und letzte Opfer am Kreuz. Damit fielen sodann schon alle die Folgerungen weg, welche die katholische Kirche aus jener Voraussetzung ableitet. Denn darauf bauend lehrt sie weiter, daß in der Feier des Abendmahls immerdar nicht blos die Gegenwart Christi und die Verwandelung des sichtbaren Zeichens in seinen Leib und sein Blut gefeiert, sondern auch das nämliche Opfer, als welches er selbst sich dargestellt in jener Nacht, da er das Abendmahl einsetzte, das nämliche Opfer, welches blutend am Kreuze starb, auf unblutige Art wiederholt und repräsentirt werde. Wie Christus sich selbst und seinen blutigen Kreuzestod schon im Abendmahl abbildete, so soll auch immerdar das Abendmahl eine Repräsentation des Opfers Christi am Kreuze seyn (sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentatur l. c.). Die Hauptpuncte, in denen an dieser Lehre die wahren Gegensätze verborgen liegen, sind, daß diese Wiederholung und tägliche Fortsetzung der Repräsentation des Opfers Christi am Kreuz, welche in der Messe vorgenommen wird, erstens nicht blos in übersinnlicher, durchaus geistiger, sondern ganz sichtbarer und sinnlicher Weise vollzogen wird, und zweitens, daß diese beständige Wiederholung des unblutig repräsentirten Opfers Christi zugleich ein wahres

Sühnopfer sey und versöhnende Kraft habe, so gut, wie jenes am Kreuz. In jener ersteren Beziehung ist also das Meßopfer keineswegs ein rein geistiges, übersinnliches Opfer, sondern mit sinnlichen Gebehrden und Handlungen verknüpft, welche die Kirche aufs Genaueste vorgeschrieben. Die Synode zu Trient hat deswegen ausdrücklich bemerkt, daß Christus dieß sichtbare Opfer angeordnet und wegen der Natur des Menschen so für nöthig befunden habe (in coena novissima — sacrificium visibile l. c.). Das Meßopfer, wie es die katholische Kirche alle Tage vollzieht, ist also nicht etwa blos geistige Andeutung jenes (selbst nicht einmal blos sinnlichen) Opfers Christi am Kreuz, sondern eine mimische Darstellung, eine figürlich bewegliche, ziemlich theatralische, die Hauptsumme der evangelischen Geschichte, besonders alle einzelnen historischen Momente des Leidens und Todes Jesu successiv darstellende, in Gesticulation, Worten, Ritus, Kleidern und Ornamenten beziehungsreiche dramatische Vorstellung. In der römischen Kirche ist die Opferidee des Christenthums dahin zurückgebracht, ins Sinnliche, von wo Christus die alte Opferidee und das Opferwesen weggebracht hatte. Welche Superstition giebt es, die man nicht mit der Schwachheit und Natur des Menschen entschuldigen kann? Und dieß ist ein Hauptgrund, den die Synode angiebt. Sie hat sich den Anforderungen des sinnlichen Menschen gefügt, und die übersinnliche Majestät dieses Opfers mit vielen und reichen Cerimonien ausgeschmückt, um sie wenigstens durch ihren äußeren Pomp der Sinnlichkeit zu empfehlen (cap. 5. can. 7.). Zum andern ist es Lehre des Papstthums, daß das Opfer der Messe nicht blos dazu diene, das Andenken jenes blutigen Opfers am Kreuz immerdar zu erhalten (ut eius memoria in finem usque seculi permaneat), sondern auch, daß seine heilsame Kraft zur Erlassung der täglichen Sünden und anderen Zwecken angewendet werde (atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicetur). Von

einer besonderen positiven Lehre des Protestantismus dagegen kann nicht die Rede seyn, da er sich dagegen rein negativ verhält, da er immer allein an dem Satze festhält, daß Christus ein für allemal ins Allerheiligste eingegangen ist als Opfer und Priester, und ebendamit alles äußere Opferwesen und sinnliche Gepränge, wie alle Wiederholung seines einzigen Opfers verworfen hat: also kann nur darauf gesehen werden, wie die katholische Kirche selbst dieß versteht. Einige katholische Theologen, welche die Lehre ihrer Kirche zu verfeinern suchten, haben angenommen, daß das Meßopfer keineswegs an und für sich ein Sühnopfer sey, sondern es nur werde durch die Erinnerung an das Sühnopfer Christi am Kreuz (Bossuet). Allein die Synode hat ausdrücklich diejenigen verflucht, welche lehren, daß das Meßopfer eine bloße Erinnerung an das Opfer am Kreuz (nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti) und nicht versöhnend sey (non autem propitiatorium. can. 3.). Und wie wollen diejenigen, welche das Opfer der Messe nicht für ein wahres und an und für sich als versöhnend wirkendes Opfer, sondern nur für ein Bild des einzigen Sühnopfers am Kreuz halten, diese Lehre vereinigen mit der Lehre von wahrer Verwandelung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi, welches in der Messe Gott dargebracht wird, wie mit dem Decret der Synode, die es im zweiten Kapitel ganz bestimmt erklärt, daß es der nämliche Christus sey und das nämliche Opfer, das sich am Kreuz darbrachte und nun sich immerfort darbringt für die Lebendigen und die Todten vermittelst des Priesters, so daß nur die Art und Weise der Darbringung verschieden sey, nämlich jetzt auf unblutige Weise geschehe. Darauf also beruhet die eigentliche Ansicht der katholischen Kirche von dieser Lehre, daß das unblutige Opfer der Messe ganz die nämliche Kraft habe, als jenes blutige hatte am Kreuz, und daß jenes nicht etwa nur eine Commemoration und Imitation, sondern eine wahre Continuation und Reiteration von diesem sey. An diesem

Punct wird nun auch einleuchtend, wozu die katholische Kirche ihre Transsubstantiationslehre nöthig hat und brauchen kann, und warum sie sich so heftig gegen die reformirte Lehre erklärt. Wenn der Leib Christi nicht objectiv gegenwärtig wäre im Abendmahl oder nur symbolisch und per figuram et signum, so könnte er auch nicht reell geopfert werden und die Opferhandlung selbst könnte nur eine symbolische seyn. Aber so hängt Alles gut zusammen. So stellt die katholische Kirche ihr Opfer der Messe jenem am Kreuz ganz gleich. Es hat die nämliche versöhnende Kraft wie dieses, und wie also Christus für uns genugthat und Gottes Gnade uns verdiente am Kreuz, so ist auch jetzt noch das Opfer der Messe verdienstlich und genugthuend. Der Catechismus romanus ist auch hier, wie überhaupt, offener als die Synode, und geht ohne Rückhalt und Schlangenwindung mit der Sprache heraus (sacrificium missae non merendi solum, sed etiam satisfaciendi efficientiam continet. Nam uti Christus in passione sua pro nobis meruit et satisfecit, sic, qui hoc sacrificium offerunt, quo nobis communicant dominicae passionis fructum, merentur et satisfaciunt. Quaest. 55.). Die älteste Art, die Messe zu feiern, war ohne Zweifel die öffentliche, in der Gegenwart und Theilnahme der Gemeinden vollzogene, wobei jedesmal auch communicirt wurde. Dabei blieben und bleiben daher auch mit Recht die Protestanten stehen, wenn auch bei ihnen das Abendmahl die Messe genannt wird, wie in den symbolischen Büchern, daß diese nie recht und im Sinne Jesu gefeiert werden könne, außer mit Theilnahme des Volkes, durch Distribution und Communion. Viele der alten Gebete und liturgischen Formeln beweisen, daß die Messe oder die Feier des Abendmahls eine gemeinschaftliche Handlung des Priesters und Volkes war. Allein nach und nach, besonders seit dem 5. und 6. Jahrh., schlich sich die heillose Gewohnheit ein, das Meßopfer auch privatim zu feiern und ohne Theilnahme des Volkes, und die Privatmessen

wurden immer allgemeiner, je mehr sich der Wahn festsetzte und verbreitete, daß das Meßopfer nicht blos den Genießenden, sondern auch den Abwesenden dienen und für diese dargebracht und gehalten werden könnte. In dieser Richtung fortfahrend und zugleich sich stützend auf die neuerfundene Fegfeuerlehre, kam man auch auf die Meinung, daß das Meßopfer nicht nur den Lebenden, sondern auch den Verstorbenen nütze; dieß sind die Todten- oder Seelmessen, die etwas ganz Anderes sind, als die einfachen Lob- und Dankopfer für die Märtyrer und sonst verstorbene theure Menschen pro requie, pro dormitione, auf welche man sich im Papstthum gar sehr mit Unrecht beruft, um das Alter der Seelmesse zu beweisen. Im Mittelalter war nichts so gering Beschwerliches, wofür man die Messe nicht brauchte, wie man denn auf den Ritterburgen bei jedem Uebel, z. B. für einen verwundeten Jagdhund, Messe lesen ließ. Je heftiger von den Protestanten zur Zeit der Reformation dieß Uebel der Privatmesse gerügt und verworfen wurde, um so eifriger bestand die Synode darauf, und lehrte in ihrem 6. Kapitel: daß, obgleich zu wünschen, daß bei jeder Messe von den gegenwärtigen Gläubigen auch das Abendmahl genossen werde, um des heiligen Opfers im reichlicheren Maaße theilhaftig zu werden, dennoch die sogenannten Privatmessen, bei denen der Priester allein sich selbst communicirt, zu billigen und zu empfehlen seyen. Als Grund davon gab sie an, weil doch auch so das Volk auf eine geistige Art mitcommunicire und der Priester das Opfer, auch wenn er es allein genießt, doch immer auch für Andere und für alle Gläubigen celebrire. An diese Lehre von der heilsamen und versöhnenden Kraft der Privatmessen haben sich zu allen Zeiten die verkehrtesten Vorstellungen und die unreinsten Effluvien des Aberglaubens angeknüpft. Wegen der versöhnenden Kraft des Meßopfers hat man durch sie Alles von Gott erwartet und sie angestellt, um Gott zu Allem zu bewegen, wozu man ihn bringen wollte. Bei allen Gelegenheiten werden da-

her Messen gehalten, zur Abwendung von Leiden und Unglücks=fällen als den Strafen der Sünde, zur Erlösung der Verstorbenen aus dem Fegfeuer, zur Erlangung irgend einer Wohlthat, die man von Gott wünscht. Die Synode zu Trient hat daher auch insbesondere die Heiligen=Messen sanctionirt, weil die Verrichtung des Meßopfers das wirksamste Mittel sey, um die Heiligen zu jeder Fürbitte bei Gott zu bewegen (can. 3. und 5.). Dabei fällt nun das Interesse so stark in die Augen, welches die katholische Kirche bei diesem Meßwesen hat, daß sie gewiß sich lieber alles Andere, als dieses, nehmen ließe. Denn daraus erwuchs ja der lucrative Segen, den der Clerus täglich von seinen Messen zieht.

In allen diesen Beziehungen setzt sich die römische Kirche über die Schrift hinaus und betrachtet sich, auch hier ganz vorzüglich wieder anknüpfend an ihre einmal festgestellte Vorstellung von der Kirche und derselben Autorität, als Fortsetzerin der in der Schrift nur angefangenen göttlichen Offenbarungen: denn indem sie die ganze Fülle der Gnaden, in deren ausschließlichem Besitz sie ist, wohl herleitet von Christo, erklärt sie doch zugleich sich für so identisch mit seinem Geist, daß sie daran auch die Vollmacht hat, sie anzuwenden, wie sie will, und sie auch zu verstärken, wie sie will. Als eine solche Vervollständigung des Segens von Christi Leiden und Tod, als ein complementum der Wirkungen desselben betrachtet sie das tägliche Meßopfer, und da dieses ein kirchlicher Ritus ist, der durch die Diener der Kirche allein ausgeübt werden kann, so kann nur durch derselben Vermittelung die Laienschaft alles Segens von dem Opfer Christi für die Welt theilhaftig werden, und sieht sich daher so sehr darauf hingewiesen und daran gebunden, daß es ihr nicht mehr einfällt, sich unmittelbar an ihren Heiland zu wenden. Dieß ist es vorzüglich, wodurch die Messe zum Mittelpunct des ganzen römischen Cultus geworden, und wodurch die Gläubigen

dieser Kirche an jenen Ritus geknüpft und von demselben abhängig geworden sind. Der Weg zur Application des Verdienstes und Todes Christi insonderheit geht durch die Kirche, und diesen Zweck besonders hat sie durch Einführung der Messe erreicht; die heilsvolle und segensreiche Wirkung des Todes Christi hat und hält sie in ihrer Hand, indem sie dieselbe allein an die Meßanstalt geknüpft und davon unzertrennlich gemacht hat. Diese Aneignung und Application aller Wirkungen der Aufopferung Christi ist die Messe, sey es nun, daß man dieselbe oder das Opfer in der Messe für identisch mit dem Opfer Christi erklärt, oder noch besondere und eigenthümlich segensreiche, von dem Opfer Christi unterschiedene Wirkungen von der Messe erwartet. Diese Aneignung ist aber nach protestantischer Lehre allein der Glaube an Christi Verdienst, keine äußerliche Maschinerie oder Cerimonie, und aus diesem von der Schrift und dem Glauben an das alleinige Mittlerverdienst Christi ausgehenden Gesichtspunct kann die Messe nicht anders, denn als abgöttischer Greuel und verderblicher Aberglaube erscheinen, der für die Ehre Christi nur verkleinerlich ist. Gegen den Eigennutz und die Gewinnsucht der Geistlichen hat allerdings die Synode zu Trient noch einige strenge Verordnungen gemacht (Sess. XXII. de ref. c. 4.). Aber wie nahe liegt hier jeder Gebrauch am Misbrauch, wenn es überhaupt durch die Kirche gestattet ist, sich Versöhnung mit Gott durch Christi Tod dadurch zu erkaufen, daß man eine Messe bezahlt. Solche Frömmigkeit muß der Kirche doch stets willkommen seyn, und daraus ist entstanden eine weitläufige Taxe und ein förmlicher Handel mit Messen für Kranke, Sterbende und Verstorbene, für Reisende zu Wasser und zu Land, für Ketzer und Ungläubige, für Landplagen und häusliche Unfälle, hiemit aber die unerschöpfliche Quelle des Reichthums der Geistlichkeit eröffnet. Denn die Hauptbestimmung derselben ist Messelesen, und darauf gründet sich endlich auch

die ganze Würde des katholischen Priesterstandes, für den sie daher auch noch ein eigenes Sacrament erfunden hat, die Priesterweihe.

Die Materie des Sacramentes der Priesterweihe soll das dem Ordinandus mit Auflegung der Hand zu Uebergebende seyn; so empfängt ein jeder Geistliche nach Maßgabe des Amtes, wozu er berufen ist, das dazu Gehörende in einer symbolischen Andeutung seines Geschäftes, der Ostiarius die Schlüssel der Kirche, der Lector das Buch, worin die kirchlichen Vorlesungen enthalten sind, der Subdiaconus den Kelch mit der Patena, der Diaconus das Evangelienbuch, der Presbyter den Kelch mit Wein und die Patena mit der Hostie, der Bischof Ring und Stab. Die Form des Sacramentes ist das dabei gesprochene Wort: accipe potestatem, je nach dem verschiedenen Amt verschieden. — Auch nach der protestantischen Vorstellung vom geistlichen Stande ist die Einweihung der Diener des göttlichen Wortes und der Sacramente oder die Ordination eine feierliche Religionshandlung. Denn ihre ganze Bestimmung ist solcher Art, nämlich das Wort Gottes zu verkündigen und die Sacramente zu verwalten. Bei der vielumfassenden Bedeutung des Wortes Sacrament erbot sich daher schon die Apologia Aug. Conf.: nos non gravatim ordinem vocaturos sacramentum. — Neque impositionem manuum vocare sacramentum gravabimur. Aus diesem ihrem eigenthümlichen Berufe aber, den ihnen die protestantische Kirche giebt, geht hervor, daß die Ordination nicht in dem Sinne ein Sacrament sey, wie Taufe und Abendmahl, ein für Alle bestimmtes, an keinen besonderen Stand geknüpftes Gnadenmittel, welches nicht nur die Verheißung der göttlichen Gnade, sondern auch ein äußeres Zeichen und Merkmal und die Vorschrift einer bestimmten Fortsetzung in bestimmter Art für sich hat, welche von Christus selbst angegeben wäre. Die katholische Kirche gründet daher auch die Würde des Sacramenti ordinis auf einen ganz anderen Beruf und Begriff

des geistlichen Standes, und darauf beruhet daher die ganze gründliche Verschiedenheit der Ansichten von dieser Sache. Sie betrachtet den geistlichen Stand mit einem Wort als Priesterthum und alle Theilnehmer daran als Priester. Nur muß man dann, um die Verschiedenheit der Vorstellungen nicht am unrechten Orte zu finden, wohl zugeben, daß der Begriff und die Würde des Priesterthums vom Gebiet des Protestantismus und dem Beruf des Geistlichen insbesondere nicht ganz ausgeschlossen, sondern daß auch im Sinne der evangelischen Kirche der Lehrer des göttlichen Wortes und Administrator der Sacramente im wahren und eigentlichen Sinne ein Priester sey, doch nur sofern überhaupt alle Christen Priester sind nach der Lehre der Schrift und deshalb der Geistliche kein Privilegium hat, es nicht zu seyn: übrigens unterscheidet ihn von den Laien einzig und allein das Amt. In welchem Sinne aber die Geistlichen Priester sind, das bestimmt sich erst aus der Vorstellung vom Opfer. Darauf also reducirt sich die Untersuchung, und hier liegt der unvereinbare Widerspruch beider Kirchen gegen einander. Denn welch eine gründlich verschiedene Ansicht des Opfers und Opferwesens im Christenthum, nach den Vorstellungen der katholischen und protestantischen Kirche, wie sie oben entwickelt worden sind, und welch eine ganz verschiedene Bedeutung des Priesters geht aus der einen und anderen Ansicht des Opfers Christi hervor! Die katholische Kirche aber hat auf ihrer Synode zu Trient ihren Begriff vom Priesterthum, wie er aus ihrem Begriff vom Opfer im Christenthum erwächst, bestimmt genug ausgesprochen (Sess. XXIII. cap. 1.), und sie lehrt, Christus habe, indem er sagte: das thuet, seine Apostel zu Priestern eingesetzt und ihnen befohlen, im Abendmahl künftig seinen Leib und sein Blut als Opfer darzubringen. Wenn aber nun nach protestantischen Begriffen hier im Abendmahl durchaus nicht von einem sinnlichen, sichtbaren Opfer und überhaupt im Christenthum nicht, selbst nicht bei dem Opfer am Kreuz, von einem sinnlichen Opfer die Rede seyn

kann, so verwirft sie auch die Folgerung, daß in diesem Sinne die Diener des göttlichen Wortes und der Sacramente zu Priestern des Neuen Bundes eingesetzt seyen und nicht auch ihre Priesterschaft rein geistiger Art wäre und nicht ursprünglich allen Gläubigen zukomme. Denn davon ist nun allein noch die Rede, ob sie durch Institution Christi ausdrücklich angewiesen seyen auf den Beruf, den Leib und das Blut Christi zu bereiten (conficere) und dann ihn Gott immerdar wiederholt darzubringen in der Messe als Opfer für die Sünde der Welt, als Sühnopfer für die Lebendigen und Todten. Darauf aber beschränkt der Papismus seinen Begriff der Priesterschaft, und auf die Einweihung zu diesem Priestergeschäft bezieht er die Ordination, welche deswegen der Protestantismus verwirft als Sacrament, weil das Wesentliche des geistlichen Berufes, nämlich die Verkündigung des göttlichen Wortes und die Administration der Sacramente, nicht darin vorkommt als Hauptbestimmung des Geistlichen. Dem hoc facite Christi gemäß sieht die katholische Kirche die Bestimmung ihrer Priester als rein activ an und als bestehend in dem Geschäft der äußeren sinnlichen Opferung; dem reinen und erhabenen Begriff vom Opfer im Christenthum gemäß gründet der Protestantismus seinen Begriff vom christlichen Priesterthum vielmehr auf die geistige Verkündigung und übersinnliche Lehre des einzigen Sühnopfers Christi am Kreuz: denn darum nannte Paulus schon das ganze Christenthum die Predigt vom Kreuz. Ihren Vorstellungen gemäß von der specifischen Kraft, welche durch die Ordination als Sacrament den Priestern mitgetheilt wird, lehrt sie, daß nicht alle Gläubigen Priester seyen (Sess. XXIII. cap. 4.), da hingegen im Protestantismus ein solcher Gegensatz gar nicht stattfindet und der Geistliche durch den Eintritt in diesen Stand nicht in ein wesentlich anderes Element übergeht. Auf ihre Meinung vom Priesterthum endlich gründet die katholische Kirche die ganze Hierarchie und das Stufenverhältniß darin, und die erhabenen Vorzüge der-

selben vor den Laien, wie dieß auch die Synode bestimmt im cap. 2. can. 2. und cap. 4. can. 6. 7. 8., deren Einrichtung so rein kirchlich ist, daß der Protestantismus, indem er sich davon lossagt, zugleich den Beweis ihrer allmählichen Entstehung und Ausbildung in der Kirche und ebendamit zugleich den Beweis ihrer Entfernung von den Aussprüchen Christi und der Apostel und vom ganzen Geist des Evangeliums aus der Geschichte leicht führen konnte.

Sechstes Kapitel.

Von der Anrufung der Heiligen, der Verehrung ihrer Reliquien und Bilder.

1. Die Lehre der römischen Kirche über diesen Gegenstand ist reiner, als ihre Praxis, deren große Unähnlichkeit man doch noch immer mit der Lehre zu vereinigen weiß. Dieß ist die Folge davon, daß die Synode nur ganz im Allgemeinen spricht, ohne einen einzelnen Irrthum und Aberglauben dabei als verwerflich anzuzeigen.

Ueber die Heiligen zunächst lehrt sie, daß es gut und nützlich sey, sie anzurufen (Sess. XXV. decr. de invoc. etc.). Durch diese Ausdrücke: gut und nützlich, hat die Synode selbst die Anrufung der Heiligen in eine lose Verbindung mit dem System gebracht und zu erkennen gegeben, daß sie darauf bei weitem nicht solches Gewicht legt, als auf andere wesentliche Lehren der Religion. Ohne auch am Ende des Decretes oder in einem Kanon die zu verfluchen, welche die Anrufung der Heiligen nicht billigen, sagt sie von solchen blos, daß sie unfromm oder gottlos denken (impie sentire). Man kann also, wenn man will, einen sehr milden Sinn in dieser kirchlichen Verordnung finden, und annehmen, daß die Synode blos die Anrufung der Heiligen nicht für überflüssig, nicht für zwecklos gehalten wissen wollte. In jedem Fall läßt sich nicht behaupten, daß sie dieselbe zur

Religionspflicht gemacht. Je mehr man indeß auf die kirchliche Vorstellung von den Heiligen selbst und die Art ihrer Verehrung eingeht, desto gewisser wird, daß die Synode doch mehr sagen wollte und im Sinne hatte, als sie ausdrückte. Denn es ist fürwahr nichts Geringes, was sie sich unter diesen Heiligen denkt, da sie dem Gebete derselben bei Gott so viel Gewicht zuschreibt und so großen Nutzen davon für uns erwartet. Man soll sie anrufen, sagt sie, weil sie pflegten orationes suas pro hominibus Deo offerre und ob beneficia quaecunque a Deo impetranda. Hieraus geht hervor, daß die katholische Kirche sich unter den Heiligen Mittelspersonen oder Mittler denkt zwischen Gott und den Menschen, und daß sie ihrer Vermittelung Dinge zuschreibt, die auf anderem Wege nicht so gut und gewiß zu erhalten seyn möchten. Es entsteht nur dabei die Frage, ob die Kirche die Wirksamkeit der Heiligen für die Menschen auf etwas weiter ausdehnt, als auf ihre Fürbitten, und man muß gestehen, daß die Synode darüber sich sehr zweideutig ausgedrückt. Denn indem sie sagt, man solle sie anrufen ob beneficia impetranda a Deo, fügt sie doch gleich hinzu: per filium eius Iesum Christum, Dominum nostrum, und um ihm allein die Ehre des Mittlers zu vindiciren und die Heiligen davon auszuschließen, heißt es dabei noch: qui solus noster redemtor et salvator est. Allein indem sie nun in den folgenden Worten sagt, wir sollen ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere, hat sie doch offenbar das Erstere von dem Folgenden unterschieden und es zum wenigsten zweifelhaft gelassen, ob man nicht auch außer ihrem Gebete sie noch auf andere Art, nämlich durch ihr Verdienst und ihren sonstigen Einfluß bei Gott oder durch ihre Gnade und Barmherzigkeit gegen die Menschen hülfreich und dienstbereit denken soll; so daß es also nicht bloße Intercession durch Fürbitte ist, was man von ihnen erwarten soll. Der Catechismus romanus rückt auch hier als treuer Ausleger der Trienter Synode weit bestimmter mit der Sprache

heraus: denn er sagt, Gott erweise uns eorum merito et gratia nicht wenige Wohlthaten. An den Festtagen der Heiligen ist es in der Messe, die ihnen zu Ehren gelesen wird, ausdrücklich gesagt, es geschehe, ut ipsi pro nobis intercedere dignentur in coelis; in der Messe am Allerheiligentage heißt es: quaesumus, ut desideratam propitiationis abundantiam multiplicatis intercessionibus largiaris (Missale rom. p. 711.). Wenn sie nun auch dem Verdienste Christi immer noch das Meiste dabei zuschreibt, und annimmt, daß Christi Verdienst das Hauptmotiv sey bei Gott, uns Wohlthaten aller Art zu erweisen, so läßt sich dabei doch immer noch denken als Gesinnung der Kirche, daß sie auch den Heiligen, und nicht blos ihrer Fürbitte, sondern auch dem Verdienste derselben bei Gott Einiges zuschreibt. Dieß zur Erläuterung der Trienter Lehre. Ob zwar nicht zu leugnen, daß diese Lehre von der Anrufung der Engel und Heiligen, wie auch der Verehrung ihrer Reliquien und Bilder, aus gewissen zarten Elementen und Rücksichten der Frömmigkeit ursprünglich hervorgegangen und auch nicht geringe Milderungen an jene katholische Lehre angebracht worden, wodurch sie fast der protestantischen ganz nahe gebracht worden ist, besonders durch Bossuet, indem man die Verehrung Gottes, den cultus λατρείας, unterschieden von der Verehrung der Heiligen, dem cultus δουλείας, und gesagt hat, es sey doch immer nur Gott, welcher in den Heiligen verehrt worden, so ist doch überhaupt im Protestantismus keine Stelle für Mittelspersonen zwischen Gott und den Menschen, welche Christus allein ausfüllt; das Verhältniß des Menschen zu Gott kann nicht gedacht werden als das irdische eines Fürsten zu den Unterthanen, die, um zu jenem zu kommen, sich erst an Andere wenden müssen, die dem Fürsten näher stehen, um durch diese auf ihn zu wirken und durch ihre Fürsprache zu wirken. So weit also kann die protestantische Kirche, wie in ihrem Glaubensbekenntnisse geschehen, wohl gehen, daß sie erklärt, das Andenken der Heiligen und Gerechten

sey zu bewahren, ihr Glaube und Leben nachzuahmen, und die festliche Gedächtnißfeier der um die Kirche hochverdienten Märtyrer, Apostel und Lehrer sey nicht nur erlaubt, sondern auch nützlich, wie Aug. Conf. art. 21. In jedem Fall verweigert sie den Heiligen das Eigenthümliche einer Anrufung und Anbetung. Scriptura sacra non docet, invocare Sanctos, seu petere auxilium a Sanctis, A. Conf. art. 21., also, weil die Schrift solche Anbetung nicht vorschreibt und sie an und für sich den Keim der Abgötterei in sich trägt. Wenn Menschen für einander beten zu Gott, worauf man sich auch berufen hat, z. B. Bossuet, so kann zwar ihren Gebeten die Wirksamkeit nicht abgesprochen werden, und es läßt sich denken, daß auch die Heiligen für uns bei Gott durch ihr Gebet sich verwenden: allein die Menschen werden doch nicht angerufen und angebetet, um für uns zu beten: darin liegt der wesentliche Unterschied. Gegen den Vorwurf, daß die Schrift uns nirgends die Heiligenverehrung gebiete, konnte die katholische Dogmatik sich noch zur Noth vertheidigen; denn obgleich einzelne Theologen den Beweis dafür auch aus der heiligen Schrift zu führen gesucht haben, so geht doch die Synode gar nicht darauf ein, und sie kann nicht ohne scheinbaren Grund und Consequenz entgegnen, daß sie die Heiligenverehrung ja gar nicht als Religionspflicht vorschreiben wollte. Was sie hingegen da sagt von dem usus a primaevis christianae religionis receptus, ist von protestantischen Theologen nicht nur bestritten und geleugnet, sondern auch schon genugsam widerlegt worden.

2. Ueber die Anbetung der Reliquien und Bilder spricht die Synode noch in dem nämlichen Decret, und man muß gestehen, daß sie, wie in ihrer Lehre von den Heiligen, so auch in der von ihren Reliquien und Bildern, was die Theorie betrifft, sich einer gewissen Reinheit der Vorstellung beflissen hat. Wenigstens hat sie darüber sich so allgemein ausgedrückt, daß sie den einzelnen daran geknüpften Aberglauben und Irrthum

nicht nur nicht zu kennen, sondern auch nicht zu billigen schien. Schon in der Lehre von der Heiligen-Messe, welche die Synode in ihrer 22. Sitzung, im 3. Kap. sanctionirte, erklärt sie, daß niemals in einer solchen Messe, welche zu Ehren der Heiligen gehalten werden, das eigentliche Opfer ihnen, sondern immer nur Gott allein dargebracht werde. So erklärt auch der Katechismus, daß ganz verschiedene Gebetsformeln in den Gebeten an Gott und an die Heiligen gebraucht würden, daß es in jenen heiße: erbarme dich unser; in diesen hingegen: bitte für uns. So schreibt auch die Synode die Wunder der Heiligen und ihrer Reliquien sehr vorsichtig und ausdrücklich, wenn gleich etwas gezwungen und künstlich, nicht ihnen, den Heiligen, sondern Gott zu, der sie auf die Bitten der Heiligen gethan. So will sie auch die ganze Ehre, welche sie den Bildern erwiesen wissen will, auf die Urbilder und auf dasjenige allein bezogen wissen, was sie vorstellen und repräsentiren. Ja in einem eigenen Anhang des Decretes erklärt sie sich noch gegen allen möglichen oder wirklichen Misbrauch und Aberglauben dabei, und will ihn schlechterdings nicht dulden. Allein durch einen einzigen Zusatz, durch eine einzige allgemeine Bestimmung hat sie ihre wahre Gesinnung an den Tag gelegt und aller möglichen Superstition Thür und Thor geöffnet. Sie beruft sich auf die siebente der öcumenischen Kirchenversammlungen, welche über den Bilderstreit gehalten wurde und in der That die ganze Masse abergläubischer Begriffe und jeden Misbrauch, der sich von den Bildern machen läßt, so offenbar begünstigt hat, daß sie sie allesammt ohne Bedenken sanctionirt hat. Mit der kurzen, allgemeinen Berufung auf diese Synode hat also die Synode mehr gesagt, als durch weitläuftige Erörterungen darüber, was sie im Besondern von den Bildern gehalten wissen wolle; auch hat sie überdem keine einzige der scholastischen Bestimmungen zurückgenommen oder getadelt, durch welche dieser Punct längst mit den superstitiösesten Vorstellungen vermischt worden war. Nicht getadelt und zurück-

genommen hat sie den plumpen Aberglauben, daß jeder Heilige im Himmel sein eigenes Departement habe und ein bestimmtes Patronat über gewisse Menschen und Gegenstände, so daß man in allen Leibes- und Seelennöthen nur an den bestimmten Heiligen sich wenden dürfe, um Befreiung von jedem Uebel zu erlangen. Nichts geändert hat das Synodaldecret in der Praxis und dem Wahn, daß gewisse Gnadenbilder noch jetzt ausgezeichnete Beweise hoher Wunderkräfte geben, die Augen bewegen, mit dem Kopfe nicken und Thränen vergießen, wie der heilige Januarius in Neapel noch alljährlich thut. Das Wallfahrten zu gewissen Gnadenörtern, nach Loretto oder nach Einsiedeln, der schöne Credit, in welchem bisher einzelne Bilder und Reliquien von Heiligen standen, das Ausstellen und Herumtragen derselben in feierlicher Procession, der Glaube an die außerordentlichen Wirkungen derselben bei öffentlichen und häuslichen Unglücksfällen, wie Pest, Feuersbrunst und Wassersnoth, ist durch sie so wenig abgeschafft, daß sie vielmehr den Zulauf der Menschen zu ihnen und die schönen Einkünfte davon, welche sich für die Kirche daraus ergeben, nur zu deutlich begünstigt hat. Da geht also die trockene Verstandesansicht und Theorie mit der Praxis gar weit aus einander. Und die Synode begnügte sich nicht etwa nur damit, zu erklären, daß Gott Wunder gethan habe durch Reliquien und Bilder, sondern indem sie selbst sich das Ansehn gab, zu verhüten, daß neue Reliquien immerfort noch in der Kirche aufgestellt würden, hat sie selbst dafür gesorgt, daß ihr Beifall nie sinken kann, und sich ausdrücklich das Recht vorbehalten, immer neue Artikel dieser Art in die Kirche einzuführen: denn sie verfügte blos, daß nicht ohne Vorwissen der Bischöfe und Päpste neue Heiligenbilder und Reliquien in den Wunderruf gebracht werden sollten, wobei sie sichs offenbar vorbehielt, die Wunderbilder und Reliquien, soviel als sie selbst wollte oder für nöthig hielte, in die Kirche einzuführen. Es besteht daher noch jetzt zu Rom eine eigene Congregation, welche

sich mit Untersuchung, Autorisation und Versendung von Reliquien an die Kirchen beschäftigt. Nicht leicht wird eine Kirche eingeweiht, ohne daß in den Altar einige Reliquien in einer Kapsel (cappa, woher der Name Kapelle kommt) deponirt werden, und die Kapsel wird selbst wieder nur mit geweihtem Kalk in den Altar eingemauert. Im südlichen Deutschland und der Schweiz findet man nicht leicht eine größere Kirche ohne Skelette von Heiligen in ganzer Figur und Särgen von Glas.

Mag man auch noch so sehr unterscheiden zwischen demjenigen, was die Kirche als solche und was man in der Kirche glaubt und lehrt, so fällt doch stets ein Theil der Schuld von diesem auf jene zurück. Die römisch-katholische Kirche ist in demjenigen, was sie durchgängig in der Wirklichkeit aus den Heiligen gemacht hat, in das Heidenthum zurückgefallen, und die schwache Grenze, welche sie zwischen Gott und ihnen statuirt in der verschiedenen Anrufungsformel, ist wahrhaftig nicht hinreichend, eine innige Vermischung heidnischer und christlicher Elemente der Andacht zu verhüten. Was man besonders von den Schutzheiligen und ihren öffentlichen Darstellungen in dieser Kirche hält, steht in der auffallendsten Aehnlichkeit mit demjenigen, was die Schutzgötter bei den Heiden waren. Hatte Latium den Saturnus, Creta den Jupiter, Samos die Juno, Rom den Mars, Athen die Minerva, Cyprus die Venus, Ephesus die Diana zu ihren Schutzgöttern, so haben in der römisch-katholischen Kirche die einzelnen Staaten und Provinzen, Städte und Mönchsorden, Brüderschaften und selbst einzelne Gegenstände, wie Felder und Brücken, ihre besonderen Schutzheiligen und Patrone. Der Apostel Jacobus hat das Schutzpatronat von Spanien, Andreas von Polen und Rußland, Petrus und Paulus von Rom, die heiligen drei Könige von Cöln, der heilige Januarius von Neapel; der heilige Christoffel ist der Patron der Seefahrer, Lucas der Patron der Künstler, Nepomuk steht auf allen Brücken, und wie ragt vollends der heilige Franciscus von Assisi hervor, wie

wird er von den Einzelnen als Schutzpatron verehrt. Es kommen hiezu die heiligen Frauen, deren Patronat gar vielfältig gesucht wird, die zahllosen Märtyrer, welche als Heilige verehrt sind; den Heiligen als Schutzpatronen sind Berge, Wälder, Quellen, selbst Theater geheiligt, wie das berühmte Carlo=Theater in Neapel; an Wegen und Landstraßen erheben sich ihre Standbilder in Holz und Stein, ihre Reliquien dienen als Amulete, mit Abbildungen ihrer Wunderkuren sind die Wände der Kirchen erfüllt, von ihnen sind überall die Kirchen selber benannt. Was dann dabei allen in der Religion zu einiger Bildung Gelangten besonders auffallend seyn muß, ist nicht nur, daß die Praxis der Kirche in der Verehrung der Heiligen, ihrer Reliquien und Bilder so wenig der ursprünglichen Bestimmung und Bedeutung, welche sie vielleicht in den Bedürfnissen eines frommen Gemüths gehabt hat, treu geblieben, sondern auch dieselben so ganz augenscheinlich zum Gegenstande des Eigennutzes und zeitlichen Vortheils gemacht hat. Diese Andacht hat nicht mehr zum Gegenstande die wirkliche Heiligkeit derer, welche als Heilige verehrt werden sollen, nicht die Erinnerung daran durch theure Zeichen und Spuren ihres Daseyns und Wirkens auf Erden, nicht die reine Huldigung gegen ihre Verdienste, sondern weit mehr wenigstens den persönlichen Vortheil und Nutzen, den sie dem Anrufenden gewähren, so daß schon Luther sagte: wo der Nutzen und Hülfe, beide leiblich und geistlich, nicht mehr zu hoffen ist, werden sie die Heiligen wohl mit Frieden lassen; denn umsonst oder aus Liebe wird ihrer Niemand viel gedenken, achten noch ehren. Sobald man vollends ein solches Heiligenbilder= und Reliquienwesen, wie es die römische Kirche in sich enthält und offenbar begünstigt, mit der Fackel der Schrift beleuchtet, fällt es nothwendig und augenblicklich über den Haufen, daher es die römische Kirche klüglicher Weise nicht darauf, sondern allein auf die Nützlichkeit zu Zwecken der Erbauung und auf die kirchliche Ueberlieferung gebauet hat.

3. Die protestantische Ansicht. Den Protestanten hingegen mußte wohl von Anfang an dieß ganze Patronats- und Clienten-Verhältniß und die darauf gegründete Intercessionstheorie als eine schriftwidrige Verirrung der Andacht erscheinen, welche sogar von der schlimmen Folge begleitet ist, daß sie die Andacht von der Verehrung Christi ablenkt, durch den allein, als den Sohn Gottes, wir den Zutritt haben zum Vater, und die Ehre des Schöpfers auf das Geschaffene überträgt. So erscheint darin gar bald das Verdienst Christi als unzulänglich, sein Werk als unvollendet und von der Art, daß auch Andere, und zwar in großer Menge, neben ihm noch zu demselbigen Zwecke sich mit ihren Verdiensten geltend machen können. Die Ausflucht, welche man in der römischen Kirche ergreift, nämlich die nothwendige Anrufung der Heiligen und die Verehrung ihrer Ueberbleibsel als einen Beweis der Demuth und Ehrfurcht vorzustellen, welche es nicht wagen will, sich unmittelbar an Gott oder den, den er gesandt hat, im Gebet zu wenden, ist offenbar so erkünstelt, daß sie nur erfunden zu seyn scheint, den Schein, womit diese Lehre an der Vielgötterei hinstreift, von ihr abzuwenden; der Protestantismus hat vielmehr ebendarin zur wahren Ehrfurcht und Demuth vor Gott zurückgeführt, daß er die Welt von solcher Verehrung, welche sich so schwer von der Götzendienerei frei halten und von da so leicht in allen möglichen Aberglauben stürzen kann, zur reinen Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit zurückgeführt hat. Die lutherische Kirche hat die Bilder, wie überhaupt, so auch in den Kirchen, für etwas ganz Indifferentes und für ein Adiaphoron erklärt, womit man es halten kann, wie man will, und die man höchstens und ganz zweckmäßig zur Erinnerung an heilige Geschichten und Lehren, zum Schmuck und zur Zierde, aber zu keinem weiteren Gebrauch in den Kirchen aufstellen kann. Die reformirte Kirche hat ihnen in jeder Rücksicht den Zutritt in die Kirchen versagt und ist selbst gegen den unschuldigsten und rein historischen Gebrauch der Bil-

der eingenommen. Man kann es aus dem sinnlichen Geiste, der Prachtliebe und dem Luxus der katholischen Kirche wohl begreifen, wie sie den Bildern so großes Gewicht beilegen kann; auch hat sie der Kunst dadurch nicht wenig Nahrung gegeben und große künstlerische Talente dadurch geweckt, vielleicht auch mancher frommen Seele in der unbeschreiblichen Schönheit mancher ihrer Bilder einen reichen Stoff zur Andacht dargeboten. Je nachdem Einer sonst schon in der wahren Religion bereits befestigt ist, macht er etwas aus den Bildern: aber für die ungebildeten Gemüther ist unleugbar immer die Versuchung zum Aberglauben darin, sobald ihre Anbetung zugelassen ist. Mit dem Geist und Wesen katholischer Andacht also hängt die Bilderverehrung sichtbar genug zusammen.

Siebentes Kapitel.

Vom Fegfeuer.

So wie die Lehre vom Fegfeuer im Papstthum lautet, hat sie im protestantischen System keinen positiven Gegensatz, sondern wird von diesem schlechthin negirt. Es beruhet aber die Lehre vom Fegfeuer auf einigen anderweitigen Bestimmungen in der Lehre von der Buße: denn auf den Theil der Buße, der unter dem Namen satisfactio aufgeführt wird, ist sie recht eigentlich gegründet, und hier liegt daher auch der Widerspruch und positive Gegensatz der protestantischen Dogmatik. Nach der Lehre der Scholastiker nämlich zieht jede von einem Menschen begangene Sünde auch eine zeitliche Strafe nach sich, ein Theil der ewigen Strafe fällt noch in dieses Leben und muß daher abgebüßt, es muß für dieselbe genuggethan werden. Jede Sünde ist nicht nur Uebertretung eines göttlichen Gesetzes, sondern auch der Verordnungen der Kirche, der daher auch durch Uebernahme zeitlicher Strafen genug geschehen muß. Um durch die Buße von aller Schuld und Strafe frei zu werden, muß der Sünder

auch die zeitlichen Strafen übernehmen, welche die Kirche auf solche Uebertretungen gesetzt. Durch Reue und Bekenntniß der Sünden erlangt er zwar die Vergebung derselben bei Gott und die Erlassung der ewigen Strafen, für welche Christus durch seinen Tod Genugthuung geleistet; aber die zeitlichen Strafen der Sünde, welche der Sünder für die Uebertretung der kirchlichen Pönitenzkanones zu übernehmen habe, werden auch nur von der Kirche aufgelegt, und nur unter der Bedingung der Uebernahme derselben werde Absolution ertheilt. Diese der Kirche zu leistende Satisfaction kann durch die in den alten Bußkanones vorgeschriebenen Pönitenzen abgetragen, sie kann auch mit anderen, willkührlich übernommenen und freiwillig geleisteten guten Werken vertauscht werden, und jedes gute, von der Kirche vorgeschriebene Werk, wie Fasten, Almosen, Besuchen eines heiligen Ortes, kann als Satisfaction angenommen werden. Allen diesen Vorstellungen der Scholastiker lag die Voraussetzung zum Grunde, daß durch alles dieses irgend etwas Verdienstliches von dem Menschen geleistet und von ihm selbst etwas zur Austilgung seiner Sündenschuld Wirksames prästirt werde, und zu dieser Satisfaction rechnete die Synode poenas a Deo inflictas et patienter toleratas, poenas a sacerdote impositas und poenas sponte susceptas im 15. Kanon der 14. Session. War es so einmal als Grundsatz angenommen, daß jede Sünde außer der Schuld, auf welche Gott eine ewige Strafe gelegt, welche durch Christum weggenommen werde, noch eine zeitliche Strafe nach sich ziehe, für welche der Mensch selbst noch zu büßen habe, so mußte man auch bei der Menge menschlicher Sünden selbst das längste Leben nicht lang genug finden, um alle gehörig abzubüßen, so mußte man noch einen Ort ausdenken, wo der Mensch selbst noch nach seinem Tode das nachholen könnte, wozu ihm hier die Zeit gefehlt, und einen Zustand, in welchem er das noch vollends abtragen könnte, was er hier im Leben von den zeitlichen Strafen zu wenig übernommen und abgebüßt. Die eigent-

liche Lehre vom Fegfeuer, auf dieser Satisfactionstheorie beruhend, knüpft sich daher nur an die ältere Meinung von einem Ort, wo die Seelen der Menschen überhaupt gereinigt und vollends ausgekocht werden durchs Feuer von allen Schlacken der Sünde, ohne diese Meinung selbst oder allein zu seyn. Sie hat die ältere Meinung einiger Kirchenväter, des Origenes und Augustinus, von einem Reinigungs= und Läuterungszustand in die engste Verbindung gebracht mit der erst im Mittelalter von den Scholastikern ausgesonnenen Satisfactionslehre, und giebt ihr durch diese erst ihre volle dogmatische Bedeutung. Sie hält das Fegfeuer also nicht, wie Augustinus, für einen Mittelzustand zwischen Himmel und Hölle, in welchem die Menschen aufbewahrt werden und sich aufhalten müssen, die nicht gottlos genug gelebt, um sogleich in die Hölle, und nicht tugendhaft genug, um sogleich in den Himmel zu kommen, sondern für einen Zustand, wo der Mensch erst noch die zeitlichen Sündenstrafen abtragen muß, die er hier im Leben auszutilgen nicht Zeit genug gehabt. Sie öffnet das Fegfeuer daher nicht den erklärt Gottlosen, als welche geradezu in die Hölle gehen, sondern nur denen, die noch in diesem Leben die Erlassung der Höllenstrafen von Gott um Christi willen erlangt haben, also nur den durch Christi Verdienst bereits Gerechtfertigten, und eben weil dieser Zustand sie mit aller Sündenschuld von der Sünde selbst immer mehr reiniget und läutert, hat sie den älteren Namen purgatorium dafür behalten, als welcher aussagt, daß auch in diesem Zustande durch Leiden und Schmerzen die Seele immer mehr gereinigt, gebessert und veredelt werde. Eine Lehre, wie die protestantische, welche des Glaubens ist, daß alle Schuld zugleich mit allen Strafen den Gerechtfertigten von Gott erlassen werde, kann daher auch nicht den mindesten Grund haben, an einen Läuterungszustand dieser Art nach dem Tode zu denken, und ebendaher kann sie sich auch auf keinen der übrigen Gründe einlassen, welche die katholische Dogmatik zuweilen für ihre Fegfeuer=

lehre aus der heiligen Schrift, aus der Tradition und Vernunft beigebracht hat.

Achtes Kapitel.

Vom Ablaß.

Die Lehre von den Indulgenzen schließt sich durch die Vorstellung von der Satisfaction sehr leicht und natürlich an die Lehre vom Fegfeuer an. Ablaß oder Indulgenzen beziehen sich ihrer Bestimmung nach auch auf jene zeitlichen Strafen, die jede Sünde nach sich zieht. Die Kirche hat das Recht und die Gewalt, Sünden dieser Art und Strafen dafür zu erlassen, indem sie dem Sünder entweder gewisse Pönitenzen statt der Strafen auferlegt, oder indem sie sich durch eigene gute Werke oder durch Geld sie abkaufen läßt. Das Recht die Sündenstrafen zu erlassen, gründet sie auf die alten Bußkanones, in denen auf jede Sünde eine kanonische Strafe gesetzt ist, und wie sie berechtigt ist, darauf mit Strenge zu bestehen, daß denselben Genüge geschehe, so kann sie dieselbe auch relaxiren und permutiren, wie die Umstände es nöthig machen. Das Fegfeuer ist der Ort oder der Zustand, wo die zeitlichen Strafen abgebüßt werden; wie nun das kirchliche Recht des Nachlasses der Sündenstrafen diese mildert und verringert, so verringert es ebendamit auch die Pein des Fegfeuers und kürzt die Zeit des Leidens in diesem ab. Es erstreckt sich daher der Ablaß bis ins Fegfeuer, denn er ist Nachlaß derselbigen Strafe, welche hier abzubüßen ist, und somit ein großer Trost, den die Kirche dem Sünder darbietet, sich durch Erwerbung des Ablasses die Zeit des Aufenthalts in diesem erträglich und kurz zu machen. Das Recht den Ablaß zu ertheilen erweiset die Synode aus einer Concession Christi, der es der Kirche übertragen, und aus der Observanz der ältesten Kirche: aber sie giebt für Beides keine hinlänglich überzeugenden Gründe an. Bis dahin muß die protestantische Kirche auch Alles kurz-

hin negiren, was die katholische Kirche von Folgerungen aus diesen unerwiesenen und unerweislichen Behauptungen zieht. Sie findet die Entstehung und Ausbildung dieses Pönitenzsystems im Zeitalter der Scholastiker so unverkennbar, daß sich der spätere Ursprung desselben gar nicht verkennen läßt. Sie findet diese Grundsätze sämmtlich im klarsten Widerspruch mit den Geboten des Christenthums und mit der Natur einer Sünde und mit der Gewalt einer Kirche, die am Ende alles dieses aus der dunkeln und unbestimmten Gewalt des Binde= und Löseschlüssels ableitet, den sie von Christus erhalten haben will, und aus dem Schatz überfließender Verdienste Christi und der Heiligen, in dessen Besitze sie sich findet und aus welchem sie dem Sünder, soviel er bedarf, zu Gut kommen lassen kann. Weit mehr nämlich, lehrten die Scholastiker, als zur Erlösung der Welt hinreichend gewesen, wozu schon ein Blutstropfen hinreichend gewesen wäre, habe Christus gethan; alle überfließenden Verdienste Christi und alle guten Werke der Heiligen noch dazu sind der Kirche anheimgefallen, um dem Sünder ohne Unterlaß davon zukommen zu lassen. Man darf nur auch nicht vergessen, daß die Lehre der Kirche vom Ablaß ungleich reiner und gefälliger ist, als es die Praxis jederzeit war und noch ist. Denn außerdem daß sie doch den Misbräuchen ausdrücklich gesteuert haben will, daß sie jede Gewinnsucht dabei verabscheut und verbietet, erklärt sie auch, daß Gott allein die Vergebung der Sünden ertheile, nur, daß es durch sie geschehe; die Wirkung des Ablasses aber niemals weiter als auf Erlassung der zeitlichen Strafen sich erstrecke, nicht aber auf die ewige Strafe zu beziehen sey, welche jede Sünde außerdem noch nach sich zieht. Doch wie leicht und oft ist nicht von Protestanten blos, sondern auch von Katholiken selbst diese Grenzlinie übersehen worden, und wie oft der Kirche eine höhere Gewalt zugeschrieben, als sie selbst sich beilegt. Wie nahe grenzt hier jede Ausübung eines vorgeblichen Rechtes und der richtigste Gebrauch desselben an den Misbrauch an, und wie

kann die Kirche diesen selbst bei der geschärftesten Aufmerksamkeit verhüten. Man thut der Kirche und ihrer Lehre allerdings Unrecht, wenn man sie beschuldigt, daß sie durch ihre Ablaßbriefe den Sünder von der eigenen sittlichen Besserung dispensire, indem sie ihm in denselben ein weit kürzeres und bequemeres Mittel darbiete, sich von denselben und allen Folgen derselben frei zu machen; und wenn sie allerdings an einem Orte, in der Lehre von der Rechtfertigung, auf die eigene Thätigkeit des Menschen im Werk seiner Besserung mehr als zu viel und auf eine ganz verkehrte Weise dringt, so scheint sich auch hier, in der Lehre von der Satisfaction und dem Ablaß, erst recht zu zeigen, was sie unter der eigenen Thätigkeit und Theilnahme des Menschen an seiner Besserung und wie wenig oder wie Schlechtes sie darunter versteht. Dieß ist es auch, was den Protestanten von jeher jene Lehre von den eigenen Werken des Menschen im Werk seiner Besserung so verhaßt machte, weil die katholische Kirche dabei immer nicht sowohl an ein reines sittliches Verhalten und Bestreben, sondern an die satisfactorischen Werke denken ließ, durch die der Mensch der Strafe seiner Sünde entgehen könne und durch die er sich selbst von der Befolgung der göttlichen Gebote so leicht dispensiren könne. Aufopferung an Kraft und Zeit und Geld, Wallfahrten, Fasten und Almosen, eine zahllose Menge geistloser Gebete, das sind die guten Werke, durch welche man eine Art von Verdienst auf Seiten des Menschen zu begründen meint und durch die man sich gegen die schlimmen Folgen der Sünde unter den Schutz der Kirche, welche solche Werke gutheißt und fordert, flüchten kann. Eine sich so in der Praxis bewährende, wenngleich in Thesi noch so rein lautende Theorie der Sittenlehre kann den Namen der Reinheit und einen Vorzug vor der protestantischen, welche alles wahrhaft sittliche Streben in dem Glauben an Christum und seine göttlichen Gebote begründet, schwerlich verdienen. Wenn nun die katholische Kirche selbst oft erklärte, daß der Ablaß nur denen nützen könne, die

ihn mit bußfertiger Gesinnung zu ihrem Besten anwenden, so hat sie freilich sich ihrerseits genug verwahrt. Wenn sie aber selbst auf die nichtswürdigsten Dinge, als wodurch man sich einen solchen Ablaß erkaufen kann, einen so hohen Werth und in Rücksicht auf die Wirkung ihnen so unverhältnißmäßigen Nutzen zuschreibt, so hat sie wenigstens dabei noch allen möglichen Misbräuchen Thür und Thor geöffnet und ihre eigenen Ermahnungen zur sittlichen Besserung selbst sehr unwirksam gemacht. Sind es nicht die geringsten Kleinigkeiten, um die man sich einen Ablaß erwerben kann? Richtet man nicht mit Geld schon viel aus? Kann das zwei- oder dreimalige Herumgehen um eine Kirche oder einen Altar, das Hinaufrutschen auf den Knieen auf eine Treppe in der Peterskirche zu Rom, das Wallfahrten an einen Gnadenort oder zu einem Heiligenbilde, die Beiwohnung einer Procession und Messe, das geistlose Abbeten des Rosenkranzes, wofür man nach dem Inhalt der päpstlichen Privilegien, deren fast jede Kirche einzelne aufzuweisen hat, den vollsten Ablaß bekommen kann, in den Augen eines besonnenen Christen auch nur einigen Werth haben? Jedesmal nach der Empfänglichkeit eines Zeitalters hat die Kirche ihre Ablässe eingerichtet und die Opfer dafür größer oder geringer gestellt. Im Mittelalter mußte man noch eine Wallfahrt machen ins gelobte Land oder eine Kirche stiften oder ein Kloster bauen; nachher ist Alles wohlfeiler geworden und immer mit wenigeren Beschwerden verknüpft. Seit dem 16. Jahrh. konnte man sich mit den geringfügigsten Kleinigkeiten den Ablaß erkaufen, wenn nur das Geld dafür in den Kasten fiel. Die Gewinnsucht und Habsucht der Päpste und der einzelnen Trödler, denen sie den Absatz der Waare anvertrauten, erregte bei allen Wohlgesinnten den bittersten Abscheu. Die Leichtigkeit besonders, womit man nicht nur auf 8 oder 14 Tage, sondern auf 4, 10, 100 und 1000 Jahre Ablaß bekommen kann, stellt die Schlechtigkeit der Waare selbst ins häßlichste Licht. Es giebt besonders in Rom Kirchen und gewisse Tage

im Jahre, wo man mit der leichtesten Mühe auf ein Paar Millionen Jahre Ablaß bekommen kann, d. h. für eine solche Menge von Sünden, welche alle abzubüßen ein so langer Zeitraum erforderlich seyn würde. Für eine Messe, die man auf einem gewissen Altar lesen läßt, für jedes Ave Maria, das man in einer solchen Kirche betet, für ein dreimaliges Besprengen aus dem Weihkessel derselben, für ein Opfer, das man daselbst niedergelegt, oder nur für eine Wachskerze, die man einem Heiligen anzündet, kann man auf 50, 100 und mehrere hundert Jahre Ablaß erlangen. Auf manche Handlungen hat die Kirche gar vollkommenen Ablaß (indulgentias plenarias) gesetzt, durch die dann die Strafrechnung auf einmal getilgt werden soll. Hierin richtet sich die Kirche nach der Berechnung der alten Pönitenzkanones, die auf die verschiedenen Sünden auch eine verschiedene Bußzeit von vielen Jahren setzen, und da nun der Ablaß sich immer nur auf die laufende Rechnung bezieht, d. h. auf die vergangenen Sünden, die zusammen schon vielleicht eine Strafzeit von vielen hundert Jahren bilden, so fängt mit jeder neuen Sünde immer zugleich das Bedürfniß eines neuen Ablasses an, wodurch dann auch zugleich dafür gesorgt ist, daß man des schönen Schatzes, der in dem Ablaß ausgeboten wird, niemals ganz entbehren oder ihn überflüssig finden kann. Seit der Erfindung des Ablasses konnte nun der Mensch sich seine Versöhnung mit Gott durch Geld erkaufen. Gewiß die äußerste Verirrung, welche überhaupt in der christlichen Welt möglich war, aber als die äußerste auch die letzte und das Ende, an welchem das Umschlagen des so veräußerten und verendlichten Geistes in seine entgegengesetzte Tiefe und Innerlichkeit erfolgen mußte, weshalb man es auch nicht für eine Zufälligkeit ansehen kann, daß der beleidigte Geist des Christenthums sich das Recht nahm, seine Polemik zunächst gegen diese Seite des römischen Cultus zu kehren und durch Vernichtung solchen Scandals in reiner und freier Weise zu sich selbst zurückzukehren.

Neuntes Kapitel.

Der Cölibat; das Fasten- und Fest-System; der Cultus der römischen Kirche.

1. Der Cölibat. Dieselbige Kirche, welche die Ehe zu einem Sacrament erhoben, hat allen ihren Priestern vom Subdiaconus an aufwärts das Joch der Ehelosigkeit aufgelegt. Die Synode zu Trient hat die schon ältere Verordnung der Kirche nur wiederholt und bestätigt. Entfernte Veranlassungen zu dem Eheverbot hat man von jeher aus einzelnen Aeußerungen des Apostels Paulus hergenommen; was aber bei ihm und für seine Zeiten ein nützlicher Rathschlag war, daraus machte man später ein förmliches Verbot. Doch ist erwiesen, daß in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche den Bischöfen, Presbytern und Diaconen allgemein die Ehe gestattet war. Es kamen aber allerdings noch im 3. Jahrh. die Vorstellungen vom besonderen Werth der Ehelosigkeit auf, wie auch von der höheren Heiligkeit des Priesterstandes, und so findet man denn allerdings, daß solche Geistliche, welche Priester geworden waren, als solche nicht mehr heiratheten, daß auch solche, welche bereits verheirathet waren, in den Tagen priesterlicher Verrichtung sich ihrer Frauen enthielten, und allgemein wurde bald die noch in der griechischen Kirche herrschende Sitte der Priester, nach dem Tode der ersten Frau nicht wieder zu heirathen. Mehrere Kirchenväter beeifern sich, die der Ehelosigkeit sich Widmenden als Muster der Nachfolge vorzustellen. Es reißt allmählich die Sitte ein im Abendlande, daß Verheirathete vor der Weihe zum Diaconat völlige Enthaltsamkeit versprechen; Provincialsynoden und Bischöfe eifern vom Anfang des 4. Jahrhunderts an gegen das Zusammenwohnen der Geistlichen mit Weibspersonen, wenn sie nicht Blutsverwandte sind; aber von derselbigen Zeit an, da sich die Ehelosigkeit der Priester als Sitte feststellt, beginnen die Klagen

der Kirchenväter über die Sittenlosigkeit und Unzucht der Cleriker. Als verdienstlich ward allerdings von der Zeit an die Ehelosigkeit der Priester angesehen: aber es wird auch noch mit dem Banne bestraft, wer von verheiratheten Priestern die Oblation nicht annehmen will; aus solcher Bestrafung erhellet am klarsten, was in den Köpfen des Volkes von der priesterlichen Ehelosigkeit gehalten ward. Die Reinheit der ursprünglichen Ueberlieferung und Sitte behauptet sich vom 7. Jahrh. an allein noch in der griechischen Kirche; die lateinische, von jener sich scheidend, bringt mit dem förmlichen Verbot der Priesterehe eine Neuerung auf, welche sich mit immer mehr Erklärungen der Synoden dafür und durch förmliche Mandate der Päpste befestigt. In eben dem Maaß aber, als nun der Cölibat der Geistlichen für eine höhere Stufe der Heiligkeit geachtet und als solche eingeschärft wird, vermehren sich auch die Klagen und Beschwerden der Provincialsynoden über Concubinat und liederliches Leben der Geistlichen. Sobald die Kirche darauf zu dringen anfing, daß die Geistlichen nach der Ordination nicht mehr heirathen sollten, wurden Verfügungen gegen subintroductas (ἐπεισ-ακτούς) um so nöthiger, um so mehr häuften sich von der Zeit an die Klagen über das allgemeine Einreißen des Concubinats und Synodalbeschlüsse gegen denselben und gegen mancherlei selbst mit Beichtkindern, ja selbst mit eigenen Schwestern verübte Unzucht. Im 11. Jahrh. kommen schon bestimmte Gesetze vor, daß Laien von verheiratheten und concubinarischen Geistlichen sich zurückziehen sollen; die Priesterehe wird gebrandmarkt als Nicolaitische Ketzerei, und Gregor VII. erklärte endlich, daß die Benediction im Munde verheiratheter Priester sich verwandle in Malediction: durch ihn wurde der Cölibat allgemeines Kirchengesetz; das letzte bischöfliche Statut gegen verheirathete Geistliche kommt von dem Bischof von Ferrara her aus dem J. 1332. Seitdem ist der Cölibat in der ganzen römisch-katholischen Kirche auch wirklich eingeführt gewesen und der Widerspruch dagegen

nur noch auf der Seite der weltlichen Macht geblieben. In den Plan Gregors VII. und aller rechten Päpste gehörte die Ehelosigkeit der Geistlichen als ein nothwendiger Bestandtheil der römischen Kirche; durch nichts konnte der Clerus so sehr, als durch das Aufgeben aller Familienverhältnisse, vom Leben im Staat, vom bürgerlichen Beruf entfernt und an den römischen Stuhl geschmiedet werden. Gregor VII., der zuerst das Cölibatsgesetz in Kraft setzte, hatte zuerst mit Bewußtseyn den Plan einer universellen Theocratie aufgefaßt und die Durchführung jenes Gesetzes als wesentliche Bedingung der Realisation dieses Planes erkannt. Anknüpfend an unbestimmte Vorstellungen von Heiligkeit und Verdienstlichkeit der Ehelosigkeit, Anpreisungen der Virginität und Reinheit des geistlichen Lebens hat der Cölibat seinen Halt hauptsächlich an diesem äußerlichen Gesichtspunct der römischen Kirche, ihre Geistlichen von allen Familien- und Staatsverhältnissen unabhängig und in der alleinigen Obedienz gegen den römischen Stuhl zu erhalten. Was denn auch jetzt, nachdem es eine ganz andere Zeit und Welt geworden, trotz alles Wünschens und Schreiens nach Aufhebung des Eheverbotes in der römischen Kirche selbst dasselbe unveränderlich festhält in dieser Kirche, ist vornehmlich, daß es durch so viele Päpste und Synoden und zuletzt noch durch die Trienter Generalsynode sanctionirt ein Grundgesetz der römisch-katholischen Kirchenverfassung geworden ist. Man sagt zwar, nicht ein Dogma sey diese Festsetzung, nicht de fide, sie betreffe nur die Disciplin und könne somit wohl zurückgenommen werden. Aber einerseits könnte das doch nicht von einzelnen Bischöfen und Landeskirchen, sondern vom Papst allein geschehen oder von einer allgemeinen Kirchenversammlung, andererseits würde eine solche Revocation wenigstens auf das Dogma von der untrüglichen Autorität des Papstes und der allgemeinen Kirchenversammlungen höchst nachtheilig zurückwirken: denn mit diesem Dogma wenigstens hängt das Cölibatsgesetz sichtbar genug zusammen. Solche

Schriften, wie deren in neueren Zeiten in der römischen Kirche selbst, von Priestern selbst erschienen sind gegen das Cölibatsgesetz, untergraben, wenn man sich rein und unpartheiisch in den Gesichtspunct des Papstthums stellt, die römisch-katholische Kirche, deren Ansehn wesentlich auf dem unantastbaren Ansehn der allgemeinen Synodalschlüsse der unbedingten Unterordnung der Laien und wie viel mehr noch der Priester unter ihre geistliche Obrigkeit und auf Unterdrückung alles freien, unberufenen Raisonnirens über kirchliche Gegenstände beruht. Für ein wirkliches Mitglied dieser Kirche, und vollends für einen Priester dieser Kirche, existirt daher die Frage nach der Zweckmäßigkeit des Priestercölibats ganz und gar nicht; die Kirche lehrt, daß Ehelosigkeit wesentliche Pflicht und Bedingung des geistlichen Standes sey und man in alten Zeiten nur aus Noth zuweilen verheirathete Candidaten zu geistlichen Aemtern zugelassen habe. Und da das Gebot, der Kirche ohne Widerspruch zu gehorchen, keinen Unterschied macht zwischen dogmatischer und disciplinarischer Bestimmung, so ist die Berufung auf diesen Unterschied auch hier gleicherweise unstatthaft. Nicht zwar zu leugnen ist das Verderbliche dieses Gesetzes, wodurch mehr, als durch alles Andere, die Moralität des geistlichen Standes im Mittelalter schon bis zur Reformation aufs Aeußerste compromittirt wurde, daß ebendamit die Würde und die Wirksamkeit des Clerus in den Augen der Welt viel verlor, daß ebendeshalb in neueren Zeiten, besonders in Frankreich, die Zahl derer, welche sich dem geistlichen Stande widmeten, immer geringer wurde, und auch bei der dadurch verstärkten Absonderung des geistlichen Standes von dem weltlichen dieser die Schwächen von jenem schärfer beobachtete und schonungsloser beurtheilte. Aber die römische Kirche hat eben so schonungslos von jeher allen den Talenten entsagt, die ihr des Cölibats wegen entgehen; sie hat die Gewissenhaftigkeit gleichgültig angesehen, womit so Viele nur deshalb zum geistlichen Stande sich nicht entschließen, weil sie den naturge-

mäßen Trieb, Gatten und Väter zu werden, nicht verleugnen wollten, und sich nicht, wie so viele Andere, vermessen in die Gefahr stürzten, entweder meineidig oder durch ein Gelübde gebunden auf Lebenszeit unglücklich zu werden. Das natürliche Gefühl wie der gesunde Verstand haben da keine Stimme mehr, wo die Kirche einmal mit rücksichtsloser Strenge geboten hat. Diese Kirche räumt der Ehe wohl sacramentliche Heiligkeit ein in Bezug auf alle Laien, aber sie behauptet zugleich, die Virginität habe eine noch größere Heiligkeit in Bezug auf den Clerus, als den auserwählten Stand, und in so fern hängt Beides ganz wohl zusammen. Schwerer ist aus dem römisch-katholischen Gesichtspunct der Einwurf zu lösen, daß der Cölibat ein durchaus gezwungener, unfreier Zustand sey. Gezwungen wird wohl Keiner, in den geistlichen Stand einzutreten, das ist wohl wahr: aber wie Mancher erwählt ohne die nöthige Selbstprüfung diesen Stand und bereuet die Wahl sein Lebelang. In der That leidet der Castrat und der Priester an und für sich die nämliche Gewaltthat; es wird dem ersteren eine unveräußerliche Eigenschaft, dem letzteren das unveräußerliche Recht auf den Gebrauch derselben geraubt, und wie das Recht, so ist auch die Sittlichkeit und Sittenlehre dagegen, daß einem Menschen das Versprechen soll abgenommen werden, wodurch er auf Zeitlebens auf Ausübung heiliger Rechte verzichtet, ohne doch im Voraus wissen zu können, theils, worin sie bestehen, theils, ob er es sich auch zutrauen dürfe, ihnen zu entsagen, ohne sich selbst zu Grunde zu richten. Wohl liegt der Cölibat völlig außerhalb der heutigen Stimmung, Denkart und Bildungsweise, und unzählige Geistliche der römisch-katholischen Kirche, welche zur Unsittlichkeit und Meineidigkeit sich nicht entschließen können, verwünschen den Cölibat und schreien nach Weibern. Aber wie ist ihnen zu helfen zwischen dem Eid ihrer Ordination und der eisernen Consequenz des römischen Hofes? Was hilft alles sich Wenden an den Staat, an die Landstände, an die Bischöfe und

Erzbischöfe. Wer ist es, der in dieser Sache allein erkennen kann? Es ist der Papst. Im Großherzogthum Baden und Hessen haben die Kammern sich mit diesem Gegenstande vielfältig beschäftigt und die Denkschriften liegen zum Theil der Welt vor Augen. (Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Cölibats. Mit 3 Actenstücken. Freiburg 1828. — Beleuchtung der Denkschrift. Heidelberg 1828.) Allein diese Beschwerden und Gesuche um Abhülfe zeigen schon durch den Ort, wo sie angebracht worden, daß sie von wirklichen Mitgliedern dieser Kirche nicht ausgegangen und aus dem römisch-katholischen Glauben nicht hervorgegangen, sondern aus einem andern, ihm fremden und entgegengesetzten Standpunct, auf den Rom am wenigsten Rücksicht nimmt.

Nach der protestantischen Lehre freilich ist der Cölibat ein heilloses Unrecht, welches der Papst einem ganzen Stande der Christenheit angethan, und eine unbefugte Anmaßung gegen Gottes Wort und Schrift. Er ist dem Buchstaben wie dem Geiste der heiligen Schrift entgegen, wie der öffentlichen Kirchensitte der ersten Jahrhunderte. Er hat der schrecklichsten Nachtheile viele von Anfang gehabt für den Staat, wie für die Sittlichkeit, und ist eine unverantwortliche Beraubung der einem jeden freien Menschen angeborenen natürlichen und geistigen Rechte. Er ist vollends unvereinbar mit dem jetzigen civilisirten Weltzustande, wie sehr er auch in andere Zeiten und Sitten gepaßt haben mag. Er enthält die Erinnerung an eine gewissermaßen geistige Leibeigenschaft, ist als lebenslängliches Gelübde schon verwerflich und verpflichtet zu rechtswidriger Dienstbarkeit. Der protestantische Geistliche steht als Gatte und Vater auch seiner Gemeinde näher, und vermag, geübt in häuslichen Freuden und Leiden, auch um so mehr in die ähnlichen Zustände seiner Gemeinde sich zu versetzen und einzugehen und seinen Beruf nur um so sicherer zu erfüllen. Mittelst seines Familienlebens ist er gleicherweise auch mit dem Staat verbunden und weiß an dem

Wohl und Wehe des gemeinsamen Vaterlandes innigen Antheil zu nehmen. Die Glaubensverbesserung, auf das Wort Gottes gestützt, warf daher vor Allem dieß Joch ab, und Luthers Beispiel selbst war gestützt auf festen Bibelgrund. Frei muß in jedem Fall die Entscheidung für oder wider das eheliche Leben seyn, und nur so ist das Gewissen mit der Wahl in Uebereinstimmung. Wie hingegen in der römischen Kirche der Cölibat zu beseitigen oder abzuschaffen sey, ohne die Hierarchie in ihrem innerlichsten Grunde zu erschüttern und das Princip dieser Kirche selbst zu zerstören, ist gar nicht abzusehen, und hier also heißt es, was der Jesuitengeneral von seinem Orden sagte, als die Frage war, ob er aufzuheben oder nur zu verbessern sey: aut sit, ut est, aut non sit.

2. Das Fasten- und Fest-System der römischen Kirche. Das Fasten ist theils das Sichenthalten gewisser Speisen, theils aller Speisen auf kürzere oder längere Zeit. Bei den Griechen und Römern kommen keine Tage oder Feste vor, an denen gefastet worden wäre; aber im Orient ist das Fasten sehr gebräuchlich, so schon in der mosaischen Religion, so noch in der muhamedanischen zur Zeit des Ramasan, ebenso in der griechischen und lateinischen Kirche. Der Zweck des Fastens kann ein vernünftiger, sittlicher Zweck seyn, wenn es nichts Anderes ist, als die Erklärung, daß man zu jeder Enthaltsamkeit und Entsagung geneigt und entschlossen sey. Als ein solches asketisches Tugendmittel konnte es für gewisse Zeiten Werth haben und nothwendig seyn. Aber die Zeiten ändern sich, und ist der Zweck erreicht, so ist das Mittel überflüssig, und wenn es sich für den rohen Menschen auch immer noch erneuert, so setzt der Gebildete und Gesittete sich leicht darüber hinweg. Dieß ist es nun, was die römische Kirche, die für alle Zeiten und Sitten und unter allen Veränderungen und Bildungen der Welt dieselbige seyn will, nicht bedenkt. Man kann den frommen Ursprung des Fastens zugeben: aber es paßt nicht mehr in die Bildung und

Sitte der Zeit. So wird noch jetzt in der römisch-katholischen Kirche viel gefastet, nicht nur in der eigentlichen Fastenzeit, sondern auch am Freitag durch Enthaltung von Fleisch und Beschränkung auf Fisch- und Mehlspeisen; aber die Gebildeteren thun es zaghaft, um nicht für Ungebildete angesehen zu werden. Es verknüpft sich leicht damit der Aberglaube, als sey es etwas Verdienstliches und ein höherer Grad der Tugend, und aus diesem Gesichtspunct ist das Fastengebot in der protestantischen Kirche förmlich verworfen, wiewohl dem Einzelnen, dem es zu wahrhaft sittlichen Zwecken nöthig scheint, freigelassen, und daher auch in der protestantischen Kirche nicht ganz außer Gebrauch. So bedurfte auch Christus des Fastens wahrhaftig nicht für seine Person; dennoch fastet er zum Erweis der Macht seines Willens über die Natur. So tadelt er auch das Fasten der Juden nicht, sondern nur die Heuchelei der Pharisäer dabei. Matth. 6, 16 ff. Was die evangelische Kirche an dem Fasten der römischen Kirche vornehmlich tadelt, ist, daß sie ein Gebot daraus gemacht und es auch denen, die keine Gedanken, kein Gefühl damit verbinden, dennoch aufgelegt hat. Dieß ist mit der christlichen Freiheit nicht vereinbar, um so weniger, da die Vorschrift eines leiblichen Fastens in der Schrift keinen Grund hat und in den allgemeinen Gedanken der Weltentsagung und Selbstverleugnung zurückgeht, welche die höhere Pflicht des Christen ist.

Das Festsystem der römisch-katholischen Kirche hat zu seiner Grundlage das christliche Kirchenjahr. Die Anordnung desselben reicht in eine Zeit, welche noch nicht mit den Verderbnissen des römischen Hofes erfüllt war. Sie beruhet auf uralten historischen Ueberlieferungen, durch welche der ganze Cyclus der hohen Feste bestimmt ist. Diese sind daher der protestantischen Kirche mit der römischen gemeinschaftlich. Allein in die Zeit dazwischen hat die römische Kirche nachher noch eine Menge von Festen eingeordnet, welche fast sämmtlich in der evangelischen Kirche gleich vom Anfang an abgeschafft wurden, weil

sie sowohl mit dem ausgebreiteten Heiligendienst, als mit dem Eigenthümlichen der Andacht in der römischen Kirche zusammenhängen. Zu diesen gehören die verschiedenen, sich noch auf Christum beziehenden Feste, wie das seiner Verklärung (6. August), der Kreuzesersindung (3. Mai), der Kreuzerhöhung (14. Sept.) und das Frohnleichnamsfest; zu jenem gehören solche, die allerdings alten Ursprungs sind, das Fest des Todestages der Märtyrer, der unschuldigen Kinder u. s. w., insonderheit die große Menge von Marienfesten, z. B. Mariä Empfängniß, Geburt, Verkündigung, Heimsuchung, Reinigung, Himmelfahrt. Die Einführung dieser Feste ist allmählich und nach einander geschehen, das letzte, das der Heimsuchung, ist erst im 14. Jahrh. eingeführt worden. Diese Andacht ist dann weiter noch mehr ins Kleinliche gegangen und hat sich nicht weniger an Unbedeutendes gehängt und so das Fest der Verlöbniß, der sieben Schmerzen Mariä, ferner Mariä Freudefest, endlich das Fest des Rosenkranzes hervorgebracht. Nicht weniger haben die Eltern Joachim und Anna und der Verlobte der Maria, Joseph, als Heilige, ihre Festtage. Die große Anzahl der Heiligen, von denen jeder im römischen Kalender seinen Festtag hat, ist der reichste Stoff zur Andacht in dieser Kirche. Früherhin, seit dem 4. Jahrh. in der griechischen und seit dem 7. Jahrh. in der lateinischen Kirche, gedachte man ihrer mit einemmale; dort in einem allgemeinen Fest für alle Märtyrer und Confessoren, hier in einem Fest aller Heiligen. Nachher hat jeder Heilige noch sein besonderes Fest bekommen, und oft hat einer auch mit dem andern sich in das Fest theilen müssen. Unter den Heiligen stehen die Apostel oben an. Solche Aposteltage wurden sonst, wie auch einige von den Marienfesten, noch bis in die neueste Zeit herein in Sachsen gefeiert. Aus dem 4. Jahrh. schon schreibt sich das Fest Peter und Paul her, welche am 29. Juni als Märtyrer und Grundsäulen der Kirche verehrt werden; sie haben aber außerdem noch jeder ihren Festtag besonders, ja mehrere, wie z. B. Petrus.

Von Johannes dem Täufer wird sein Geburts- und Todestag in verschiedenen Zeitpuncten gefeiert. Sämmtliche apostolische Väter, wie auch die Kirchenväter alle, haben jeder ihren Festtag. Mehrere der Aposteltage geben an Glanz und Feierlichkeit den höchsten Festen der Kirche nichts nach. Außerdem ist für jedes Land und jede Provinz, ja für jede Stadt, das Fest ihres Schutzpatrons eines der feierlichsten, wie auch das der Kirchweihe nach den verschiedenen Orten verschieden und im südlichen Deutschland hie und da an die verschiedenen Wirthshäuser geknüpft ist. Weil dann die zahllosen Feiertage zur Faulheit und Schwelgerei so starke Veranlassung gaben und besonders die arbeitende Klasse dabei oft sehr ins Gedränge kommt, so haben, besonders in den neueren Zeiten nach Kaiser Josephs Beispiel, mehrere Staaten dieses Glaubens ein polizeiliches Einsehn gehabt, eine Menge Festtage abgeschafft und die Zahl derselben hie und da aufs Minimum gesetzt. In der protestantischen Kirche bekam das überlieferte Festsystem schon durch das veränderte Urtheil über den Werth der Heiligen und ihre Verehrung einen starken Stoß und war damit in der bisherigen Weise gar nicht mehr zu vereinigen. Luther schon sagte: wir halten, daß der Heiligen Feste allzumal sollten abgethan werden, oder, so etwas darinnen, das der Rede werth ist, soll man dasselbe neben einlaufen lassen des Sonntags unter die Predigt (Theil X. S. 2753.). Die protestantische Kirche kann ihrem Geiste nach sich nur zu solchen Festen entschließen, welche eine bestimmte Beziehung auf Christum und seine Geschichte zum Gegenstand haben; außerdem hat sie mehrere Feste untergeordneter Art, wie das Reformationsfest, Todtenfest u. s. w., zugelassen, aber sie meist, außer in Sachsen, mit den Sonntagen zusammengezogen.

3. Was den Cultus der römischen Kirche betrifft, so haben wir es hier zu thun a) mit der Messe, als dem Mittelpunct des katholischen Cultus, b) mit den sonstigen Cerimonien

dieser Kirche und c) mit einer Kritik derselben aus dem protestantischen Standpunct.

a) Die Messe. Als Quelle der ganzen Liturgie und aller einzelnen rituellen Bestimmungen giebt die römisch-katholische Kirche die apostolische und kirchliche Tradition an; diese trübe Quelle wird bis auf den Apostel Petrus zurückgeführt, und während man die Neuheit und allmähliche, spätere Einführung der Form allenfalls zugiebt, wird doch die dogmatische Substanz des kirchlichen Ritus in jener ursprünglichen Tradition gefunden, welche in ihrem Anfang die apostolische, in ihrer Fortleitung die kirchliche ist. So kommt denn die kirchliche Autorität dazu, welche mit ihrem göttlichen Recht alle rituellen Anordnungen trifft, in denen zwar theoretisch der Unterschied vom Wesentlichen und Nichtwesentlichen behauptet wird, aber practisch den größesten Schwierigkeiten unterliegt, so daß das eine mit dem andern gar leicht zu verwechseln ist. Auf dem Grunde der kirchlichen Autorität hat sich im Verlaufe der Zeit die Meßliturgie so bestimmt fixirt und bis ins Einzelnste hinein ausgebildet, daß es dann auch gesetzmäßig geworden, so daß ohne ausdrückliche Erlaubniß nicht davon abzuweichen und für jeden Priester die Kenntniß davon aus dieser Quelle zu schöpfen ist. Solche Meßordnung ist für alle einzelnen Feste des Jahres beschrieben in dem Missale romanum, von Pius V., Clemens VIII. und Urbanus VIII. herausgegeben, und, wie es auf dem Titel heißt: ex decreto Concilii Trid. restitutum; das Rituale romanum enthält sodann die einzelnen liturgischen Functionen und Pflichten des celebrirenden Priesters; das Pontificale romanum betrifft alle zum bischöflichen Amt gehörenden rituellen Handlungen. Der römischen Meßliturgie liegt der gregorianische Kanon zum Grunde und ist derselben Mittelpunct und Hauptsache; er wurde von Gregor I. oder M. festgestellt und ist seitdem das Unveränderliche und Substantielle der ganzen Meßordnung geblieben.

Die Messen sind entweder feierliche oder Privatmessen. Die

solennen werden mit Gesang, Musik und festlicher Versammlung gehalten; bei den Privatmessen fällt dieses Alles weg, der einzige Ministrant, welches ein Chorknabe seyn kann, ist zugegen und stellt das Volk vor; ob dieses dabei ist oder nicht, ist ganz gleichgültig. Die Messe ist ein wesentliches Stück bei jeder feierlichen Kirchenhandlung, und außerdem kann jeder, der sie bestellt, sich so viele Messen lesen lassen, als er will. Die Zeit, in der die Messe allein gelesen werden kann, ist die des Morgens, und es ist Vorschrift, daß der Messelesende seit Mitternacht gefastet haben muß. Die Messe kann abgehalten werden nur an einem Altar, der vom Bischof geweiht und mit Reliquien versehen ist. Die weiter ins Einzelnste sich erstreckende Vorschrift, hinsichtlich des Meßgeräthes (der vasa sacra), des Altartuches (pallium), des kleinen leinenen Tuches (corporale) u. s. w. hat in diesem allem mystische Bedeutungen vor Augen; so ist auch die priesterliche Kleidung bei der Messe gar vielfältig zusammengesetzt und aufs Genaueste vorgeschrieben. Der Verlauf der Meßhandlung selbst besteht aus folgenden Stücken. Sie hebt an mit der confessio, der Priester sagt den 43. Psalm her, legt ein allgemeines Bekenntniß der Sünden ab, schlägt sich dabei dreimal an die Brust, steigt dann erst den Altar hinauf und wiederholt das Gebet noch einmal. Introitus, vorauf neunmaliges Kyrie eleyson und das Gloria in excelsis. Oratio, Gebete und Collecten. Lectio; an der linken Seite des Altars wird von dem Subdiaconus die Epistel hergesagt, dazu gehört Graduale, Hallelujah, Sanctus und die Sequentia; auf der rechten Seite wird das Evangelium abgelesen und das apostolische Symbolum. Offertorium. Mit leiser Stimme wird vom Priester der Kelch und die Hostie unter beständigen Gebeten dargebracht, dem dreieinigen Gott zum Opfer, der Altar beräuchert, die Hände gewaschen. Praefatio, worin der Hymnus angelicus vorkommt und das Sanctus dreimal gesprochen wird. Canon. Dieß ist der feierlichste Moment der Messe, in welchem der mysteriöse

Opferact vor sich geht und die Consecration erfolgt, welche das Brot und den Wein verwandelt; der Kelch wird emporgehoben (elevatio, sumtio corporis et sanguinis). Die Hostie wird über dem Kelch zerbrochen in drei Stücke, das eine bleibt im Kelch, die anderen beiden werden auf die Patena gelegt und genossen; hierauf wird der Kelch genossen; dieser mit Wasser ausspült und getrunken, die Finger werden mit Wasser abgespült und beiderlei Wasser noch aus dem Kelch getrunken. Es erfolgt noch die Auswaschung des Kelches und es folgt zum Schluß Postcommunio sive gratiarum actio und die Verkündigung des Schlusses mit den Worten: ite, missa est, nämlich hostia. Dieser ganze Vorgang in der Messe ist nun außerdem noch mit dem weitläufigsten und sinnreichsten Apparat von Cerimonien umgeben, welche sämmtlich eine symbolische Beziehung auf den Opferact haben. Es ist verbunden mit beständig abwechselnden Kniebeugungen und Bekreuzungen; es tritt dazwischen ein vielfältiges Beräuchern des Altars und der handelnden Personen, der Bruderkuß, und es ist Alles dabei abgemessen und durch Vorschriften genau bestimmt, selbst die Wendung der Augen und Hände, die Stimme und Stellung, jede einzelne Gebehrde und Haltung des Leibes. Es ist dieß Alles ein in seiner Erfindung sinnreicher, in seiner Darstellung gedankenloser Mechanismus, dessen Einübung eine Hauptaufgabe des zu weihenden Priesters ist. Es ist Alles dabei aufs Sorgfältigste und Kleinlichste bestimmt. Geschieht z. B. das Unglück, daß nach der Consecration etwas von dem geweihten und verwandelten Wein aus Unvorsichtigkeit verschüttet wird oder unrein und ungenießbar wäre, so soll, nach dem Missale romanum p. 52., in dem ersten Falle der Wein mit der Zunge ausgesogen, darnach die Stelle, wo er sich befindet, abgeschabt, das Abgeschabte verbrannt und die Asche in die Sacristei gestreuet, in dem andern Falle aber Wein in Hanf oder Leinwand aufbewahrt werden, bis er verdunstet, dann die Materie selbst verbrannt und die Asche in die Sacristei ge=

streuet werden. Dergleichen Bestimmungen erinnern an die scholastische Frage, was mit einer Hostie anzufangen, die von einer Maus angenagt oder verzehrt worden — eine Frage, die nicht nur abstract ist, sondern auch absurd. Das eigentlich Sinnreiche und Gedankenvolle dieser Gebräuche in ihrem Ursprung ist den meisten Mitgliedern und Priestern dieser Kirche fremd geworden, und es ist das Schicksal selbst der besten Cerimonien und die Zulassung und Häufung derselben ebendeshalb etwas so Zweideutiges. So ist z. B. die Abwechselung in den Farben der Meßgewänder nicht ohne solche sinnbildliche Beziehungen und an sich ganz artig und schön. Ein weißes Meßgewand wird getragen an den Sonntagen und Festen, welche einen frohen und freudigen Inhalt haben, z. B. am Weihnachtsfest, Frohnleichnamsfest, sämmtlichen Marienfesten, dem Fest aller Heiligen u. s. w. Die rothe Farbe ist vorbehalten dem Feste der Märtyrer und Märtyrerinnen, also fast an sämmtlichen Aposteltagen, außer am Fest des Apostels Johannes, der nach der Tradition allein eines natürlichen Todes gestorben. Die grüne Farbe wird getragen als Symbol der in der Hoffnung des Sieges streitenden Kirche, z. B. in der Zeit vom Tage Epiphanias bis zur Fastenzeit und von Pfingsten bis Advent. Das violette Meßgewand, auf Ernst und Trauer hindeutend, wird in der Adventszeit und Fastenzeit, bei allen Messen um Abwendung eines Uebels, bei Landplagen, Pest und Krieg u. s. w. getragen. Die schwarze Farbe des Meßgewandes kommt allein in der Messe am Charfreitag vor und bei den Todten- oder Seelenmessen.

b) Sonstige Cerimonien allgemeiner Art. Die Absicht der römisch-katholischen Kirche ist, das ganze Leben des Christen in die Berührung durch heilige Gebräuche hineinzuziehen. Die Feier der Messe und Sacramente ist damit vorzüglich angefüllt; aber auch außerdem breitet sich in dieser Kirche ein solcher Reichthum und Ueberfluß kirchlicher Gebräuche und Feierlichkeiten aus, daß man nicht fertig werden würde, wollte

man sie alle beschreiben und herzählen. Außer denen, die sich an jene genannten Puncte anschließen, haben sie im Allgemeinen die Bedeutung und Abzweckung der Reinigung und Weihung. Zu jenem Zweck wird besonders das Beräuchern vorgenommen, das Rauchfaß vor dem Kreuz oder dem Sacrament hergetragen, bei Begräbnissen die Leiche, die Bahre und das Grab beräuchert. Es gehört in diese Kategorie besonders der Exorcismus, der in dieser Kirche nicht blos bei der Taufe vorkommt, sondern auch sonst häufig angewandt mit allem seinem mannigfaltigen Ritus in dem Rituale romanum aufs Umständlichste beschrieben und vorgezeichnet wird. Dem Aberglauben des Exorcismus liegt ganz der Aberglaube an die Dämonen, wie er im 2. und 3. Jahrh. herrschte, noch jetzt zum Grunde. Wie die Reinigung eine Befreiung ist von vorhandenem Unheil, so ist die Weihung positive Verbreitung des Heils und Segens. Was wird in der römischen Kirche nicht alles geweiht und zu seinem Gebrauch und Dienst eingesegnet? Das Taufwasser, das Oel zum Chrisma, die Kirchenlichter, die Palmzweige am Sonntage Palmarum, alle heiligen Gefäße, Heiligenbilder, Kreuze, Crucifixe, Rosenkränze, die Kleider der Geistlichen, jeder Ort, wo eine Messe gelesen werden soll, Kirchen, Glocken, welche nicht nur geweiht, sondern sogar getauft werden und förmlich auch einen Namen bekommen (die heilige Susanna in Erfurt). In eine Kirche tritt einmal schon niemand ein, ohne sich erst mit dem Weihwasser zu besprengen, ebenso beim Ausgang. Das Wasser ist zur Weihung mit Salz versehen. Aber nicht nur, was dem kirchlichen Dienst, sondern auch dem gemeinen Leben angehört, wird häufig geweiht, und Formulare zu Weihungen von Häusern, Feuerheerden, Schiffen, Weinbergen, Eiern, Brot u. s. w. kommen in Menge im Rituale romanum und Pontificale romanum vor. Was sonst noch von zahllosen Gebräuchen der römischen Kirche zu sagen ist, läßt sich füglich noch

c) in der Kritik derselben aus protestantischem

Standpunct beibringen, und was unter diesem Gesichtspunct zu bemerken, läuft auf Folgendes hinaus:

1) Man muß das im Allgemeinen nicht leugnen, daß die römische Kirche in dem großen Reichthum ihrer Gebräuche auch viele sinnreiche, schöne, ehrenwerthe symbolische Andeutungen heiliger Gefühle und Gedanken enthält, und manchen derselben kann man den Zusammenhang damit und den Ursprung daraus noch jetzt ansehen. Der Cultus dieser Kirche hat einen ausgebreiteten Zusammenhang mit dem übrigen Leben, und übt seine Macht über die Gemüther in und außer dem kirchlichen Gottesdienste aus, so daß selbst kältere Gemüther sich leicht davon angesprochen finden. Besonders aber, wer weniger denken, als unbestimmt fühlen will, dem ist mit solchem Cerimonienschatz sehr gedient. Dahin gehören besonders die Frauen. Aber auch wie mancher Protestant ist darüber in Italien, in Rom zum Uebertritt in die römische Kirche bewogen worden! Soweit sich die Abkunft vieler dieser Cerimonien aus Ideen verräth, sind sie eine Nahrung der Andacht für die tiefer Fühlenden und Denkenden selbst; sofern sie aber in ihrer Erscheinung den ursprünglichen Geist eingebüßt haben oder von Ungebildeten, sinnlich Denkenden mitgemacht werden, üben sie eben dieser ihrer dunkelen, mystischen Beziehungen wegen eine große Gewalt über diese aus. Allein das Sinnliche, dessen die Cerimonie nicht entbehren kann, ist als solches ein Mannigfaltiges, und so zersplittert sich nun die Einfachheit der Grundidee gar bald in eine große Menge und in Vervielfältigung der Bewegungen und Handlungen, worin sie eben so leicht gänzlich verloren geht. In dieser Zersplitterung und Zerstückelung des Grundgefühls, von wo ursprünglich die Cerimonie ausgegangen, verliert sie leicht alle Bedeutsamkeit, und diese Gefahr wächst in dem Grade, als der Cultus damit überladen wird, wie in der römischen Kirche. Die protestantische Kirche, welche ihrer Natur nach alles Gottesdienstliche in der Einfachheit des Gedankens verknüpft und das Den=

ken in der Andacht und dem Gottesdienst nicht verleugnen kann, muß ebendeshalb höchst vorsichtig und sparsam mit Gebräuchen verfahren, und kann nichts zulassen in ihrem Gottesdienst, was seinen Zusammenhang mit dem Gedanken nicht in bestimmter Weise nachweisen kann. Selbst das Sacrament der Taufe und des Abendmahls kann da nie zu einem bloßen Mechanismus herabsinken, und wie wenig auch alle Laien, welche diese Sacramente mitfeiern, eine tiefere und vollständige Erkenntniß der Nothwendigkeit und Heiligkeit dieser Gebräuche haben mögen, der Geistliche muß es wissen, daß das, was er verrichtet, nicht eine bloße Cerimonie sey, sondern auf einer heiligen Glaubenswahrheit, die auch zu begreifen steht in ihrer Wahrheit und Nothwendigkeit, beruhe. Es ist wohl oft der Wunsch geäußert worden, es möchte die evangelische Kirche sich reicher mit Cerimonien ausschmücken und inniger das Gefühl durch gottesdienstliche Gebräuche ansprechen, und es ist nicht zu leugnen, durch den Gegensatz und die Scheu vor den Gefahren, welche mit der Cerimoniensucht verbunden sind, ist sie mitunter in das andere Extrem der Kahlheit und Nacktheit getrieben worden; sie hätte allerdings von der Zeit der Reformation her manches Sinnreiche, Bedeutsame, Unschuldige, Geistreiche und Rührende in dem alterthümlichen Symbolismus, wie er überliefert war, beibehalten können: durch eine lange Observanz kann dergleichen, was ohnehin in sich ehrenwerth und erbaulich war, geheiliget werden: nun es aber einmal gefallen und weg ist, es wiederherstellen, ist äußerst gefährlich, und das kann schwerlich ohne Superstition selbst mit den schuldlosesten Dingen, wie mit dem Knieen und Sichbekreuzen, geschehen. Schon durch das beständige Wiederholen derselben, wenn noch so sinnvollen, Gebräuche erschlafft ihr Geist und entflieht ihr Sinn und Gedanke, und es tritt statt dessen der gefährlichste Feind, der Mechanismus, ein und stumpft das Gemüth dafür ab. Je mehr dieser Symbolismus ins Einzelne geht, desto kindischer wird er, zerstreut die Aufmerksamkeit des

Geistes, zieht ihn in Kleinigkeiten hinein und von dem Hauptgedanken des Symboles hinweg und ab. Die Cerimonienvervielfältigung verfällt auch gar leicht ins Geschmacklose und Anstößige. So ist dann wohl das Zeichen noch da, aber das Bezeichnete fehlt, und bei vielen Gebräuchen der römischen Kirche sind die Liturgiker und Theologen in Verlegenheit, wenn sie derselben Bedeutung im Gedanken nachweisen sollen. So fehlt es auch der römischen Kirche an kindischen, albernen, läppischen Gebräuchen nicht, bei denen der ernste Mensch statt zur Andacht, vielmehr zum Bedauern und Lachen gereizt wird. Die dramatisirten Vorstellungen biblischer Geschichten, besonders der Leidensgeschichte Christi, in den Processionen sind wahre Parodien des Heiligen; die Präsepiendarstellungen in der Weihnachtszeit sind in verschiedenen katholischen Ländern nicht sehr verschieden von theatralischen Vorstellungen und gehen auf scenischen Effect aus, und die Kirchweihen vollends sind eher weltlichen Spielen, als geistlichen Andachtsübungen gleich. Der Luxus in Kleidungen, der ganze eitele Apparat und glänzende Flitterstaat, womit der Gottesdienst dieser Kirche ausgestattet ist, die prachtvollen, mit bunten Gewändern und Fahnen ausgeschmückten Processionen und Aufzüge, der ganze äußerliche Pomp ist der Würde des christlichen Gottesdienstes so wenig angemessen, daß auch selten ein solches Schauspiel ohne ärgerliche Auftritte abläuft, wenigstens an allen Seiten den Anblick der Gedankenlosigkeit, des weltlichen Sinnes und der Gleichgültigkeit gegen wahre Andacht darbietet.

2) Fast der ganze Cultus der römischen Kirche ist in eine Handlung gelegt und ist ein solcher Verlauf von Handlungen, bei dem das Wort zurücktritt und fast als völlig überflüssige Zugabe erscheint. Kommen Gebete dabei vor, so geschehen sie entweder still und unvernehmlich, oder laut nur in lateinischer Sprache. Während in dieser Weise das Volk durch Anblick und äußerliche Berührung, auch Rührung, durch die Cerimonien

zur Andacht gestimmt und gereizt, aber in eine ganz unbestimmte Gefühlsandacht versetzt wird, ist es doch zugleich nur ein ganz äußerliches Verhältniß zu dem Cultus, worin es steht und gelassen wird; die Sinne, die Phantasie sind afficirt; aber der Gedanke mangelt, denn ihm mangelt in diesem Cultus das Organ der Sprache, wodurch allein Gedanken mitgetheilt werden können. Es ist daher in diesem Cultus keine Zusammenstimmung des Geistlichen mit der Gemeinde. Indeß der Gottesdienst, die Messe, die Liturgie von Seiten des Geistlichen verrichtet wird und mechanisch vor sich geht, geht andererseits in dem Volk der Gottesdienst und die Andacht auch ihren aparten Gang; es wird während desselben aus dem Brevier gebetet oder ohne dasselbe nach Leitung des Rosenkranzes: jeder hat seine besonderen frommen Gedanken, bis ihn endlich der Laut des Glöckleins am Altar darin unterbricht, ihn in das Gemeinsame hineinzieht, aber ihn dann sofort wieder in seine besondere andächtige Beschäftigung zurückfallen läßt. Wie sehr das Wort und Gebet hier das Particulare und Subjective, die Handlung das Universelle und Objective des Gottesdienstes sey, zeigt sich besonders darin, daß die Predigt in demselben eigentlich nur eine Nebensache und Zufälligkeit ist, ohne die ein voller, feierlicher Gottesdienst abgehalten werden kann: welches auch sehr deutlich in manchen Kirchen dadurch zu verstehen gegeben ist, daß viele derselben gar keine Kanzel haben an festem Ort, sondern diese nur zum vorübergehenden Gebrauch aus ihrem Winkel in die Mitte der Kirche vorgeschoben wird. In der protestantischen Kirche hat der Gottesdienst eine umgekehrte Stellung erhalten; da ist das Doctrinelle über das Actuose des Gottesdienstes hinausgetreten, und keine kirchliche Handlung kann vorgenommen werden ohne das belehrende und bestimmt erbauende Wort. Es war die erste, große Veränderung des Gottesdienstes im 16. Jahrh., daß die so lange vernachlässigte und zurückgetretene Lehre und Belehrung, die Verkündigung des Wortes Gottes in der Landessprache

der Hauptbestandtheil des öffentlichen Gottesdienstes wurde, und dieses bildet zwischen römisch-katholischem und protestantischem Cultus einen durchgreifenden Unterschied. Der damit verknüpfte Nachtheil ist allein noch, daß, während ein objectiv festgestellter Cultus von Cerimonien unveränderlich derselbe ist, die Predigt nicht nur stets einen anderen, mannigfaltigen Inhalt hat, sondern so leicht auch von der Persönlichkeit des Geistlichen abhängig wird, und ebenso die Frömmigkeit eine ganz persönliche, von dem Subject des Predigers abhängige geworden ist, so daß Manche beinahe gar keine Religion mehr haben werden, wenn sie nicht diesen bestimmten Prediger mehr hören können; der Nachtheil wird hervorgebracht dadurch, daß der Geistliche mehr sich, als das Wort Gottes und die gemeinsame Lehre der Kirche vorträgt, und der Nachtheil steht dem mit dem Cultus der römischen Kirche verbundenen ganz gleich. Die protestantischen Glaubensbekenntnisse aber enthalten die Verwahrung dagegen in der Bestimmung, daß das Wort Gottes rein und lauter gepredigt werden soll, nicht nach dem Kopf und Einfall des Geistlichen.

3) Endlich, obwohl nicht zu verkennen, daß der römisch-katholische Cultus auf einem schönen, bedeutungsvollen Symbolismus christlicher Gedanken und Gefühle beruht, so ist doch eben so wenig zu leugnen, daß er in eben dem Maaß, als er nur Handlung und die Sinne beschäftigend ist, den Geist und Gedanken, das Wort und die Lehre zurücktreten und schweigen läßt, durch das Ueberwiegen des Sinnlichen über das Geistige sich dem Heidenthum nähert und den rein christlichen Character verliert. Es gehört dahin z. B., daß ein Gebet, in dem Kirchengebäude verrichtet, für kräftiger und wirksamer gehalten wird und deshalb die Kirchen den ganzen Tag geöffnet sind, da doch Christus selbst sagt: es kommt die Zeit, da ihr weder auf diesem Berge, noch an diesem und jenem bestimmten Ort den Vater anrufen werdet, und die Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit verlangt. Es ist auch bekannt genug, daß vom

4. Jahrh. an, wo dieß Princip des christlichen Gottesdienstes vernachlässigt zu werden anfing und man den Sinnen mehr als dem Geiste Nahrung darin bereitete, eine Menge heidnischer Cultusformen in die christliche Kirche den Zutritt erhalten, und viele Bestandtheile des römisch-katholischen Cultus ihren Ursprung von da nicht verleugnen können. Das Sinnliche und die Sinnlichkeit dieses Cultus hat einen offenbar heidnischen Character, wenn auch ursprünglich christliche Ideen ihm zum Grunde gelegen haben, die aber nun vergessen und verflogen sind, so daß nur die leere Form übrig geblieben und sie für das Wesentliche genommen wird. Mechanismus und Aberglaube sind die nothwendigen Folgen davon, und an diesen beiden Krankheiten leidet der Cultus dieser Kirche im höchsten Grade. Die protestantische Kirche findet es daher dem Geist des Christenthums angemessener, mit Gebräuchen und Cerimonien im Gottesdienst sehr sparsam und vorsichtig zu Werk zu gehen, weil die Verirrung von da in heidnische Andacht dem sinnlich gesinnten Menschen nur allzunahe liegt und das Wesen der christlichen Andacht und Cultusform vielmehr seyn muß, den Menschen von der Sinnlichkeit zur Geistigkeit zu erheben, als ihn in jene noch mehr zu versenken.

Zehntes Kapitel.

Von dem äußerlichen Verhältniß beider Kirchen und den Versuchen der Wiedervereinigung.

Dem inneren eigenthümlichen Wesen und ihrem Begriff gemäß hat jede der beiden Kirchen sich auch und ihren Glauben in einer eigenthümlichen Verfassung dargestellt und ausgebildet, das für sie passende Klima und die angemessene Staatsverfassung gesucht und in ganz verschiedener Weise auf Kunst und Wissenschaft eingewirkt. Schon in dem Gebiete des Geistes haben sich beide getheilt, und in allen Functionen des geistigen

Menschen treten die Principien beider eigenthümlich hervor. Wie sich Verstand, Besonnenheit, ruhige Erkenntniß, Tiefe und Anstrengung des Denkens zur lebendigen sinnlichen Regsamkeit der Phantasie und schwärmerischen Empfindsamkeit verhält, so auch der Protestantismus und Katholicismus zu einander. So geht jener mehr auf die Philosophie, dieser mehr auf die Poesie, so jener überhaupt mehr auf die Wissenschaft, dieser mehr auf die Kunst. Es ist bekannt, wie sehr der Protestantismus seit der Reformation nicht nur in Deutschland, sondern in ganz Europa, wohin er gedrungen, Bildung, Wissenschaft, Cultur und Gelehrsamkeit gefördert und wie von ihm selbst in katholischen Ländern die Aufklärung der neueren Zeit ausgegangen ist. Es ist eben so bekannt, was der Katholicismus wenigstens vormals für die Kunst gethan und was er an Meisterwerken in Malerei, Tonkunst, Baukunst u. s. w. hervorgebracht, wie sein Cultus noch jetzt als ein Reich schöner Formen besteht. Nach dieser relativen Eigenthümlichkeit hat sich jede der beiden Kirchen auch das ihr angemessene Klima gesucht. Der Katholicismus ist der ihm eigenthümlichen Sinnlichkeit wegen romantisch, phantastisch und bilderreich, und hat sich am stärksten in dieser Gestalt in den südlichen Ländern behauptet; der Protestantismus, besonnen und nüchtern, weniger der Phantasie schmeichelnd und mehr den Verstand beschäftigend, herrscht in dem nördlichen, kälteren Europa. Im Norden herrscht mehr Freiheit und Unabhängigkeit; er nahm daher auch bereitwilliger den Protestantismus auf, welcher der Freiheit des Geistes und Lebens günstiger ist; der Südländer, weit mehr sich fügend in den Zwang und das Herkommen, behauptet die katholische Religion, welche der Unterwürfigkeit günstiger ist. Diese schickt sich daher weit besser für despotische und absolute Staaten, denn hierarchische Einrichtung begünstigt schon in sich den Despotismus und gewöhnt die Gläubigen, der Kirche in allen Dingen aufs Wort zu glauben, er unterdrückt das eigene freie Nachdenken und will blinden Gehorsam gegen

ein unfehlbares Oberhaupt der Kirche in der höchsten Autorität der Kirche. Der Katholicismus hat ferner eine sehr bestimmte Kirchenverfassung, aber es fehlt darin der reine evangelische Geist, die Lauterkeit der christlichen Lehre; der Protestantismus erfreut sich des letzteren Vorzuges, aber er hat den Mangel einer durchgebildeten Verfassung fast in allen Ländern. Mit diesem dialectischen Verhältniß ist die Möglichkeit einer Vereinigung indicirt. Der Gegensatz, wie er sich aus der Einheit entwickelt hat, so ist er auch der Ausgleichung fähig, und dieß genügt, an die Möglichkeit einer früheren oder späteren Vereinigung zu glauben. Die Wirklichkeit dieser Vereinigung aber ist die Wissenschaft, und nur sofern beide Kirchen nach dieser streben, ist die Einheit nicht nur möglich, sondern auch wirklich erreicht und vorhanden: denn es kann ein Glaube wohl dem andern, aber nicht ein Wissen dem andern entgegengesetzt seyn. Die schlechteste Weise des Versuches einer Vereinigung ist daher das Absehen und Abstrahiren vom Dogma, als einem solchen, welches eben die Spaltung gebracht hätte. Das Nichtwollen der Vereinigung im Dogma ist das Nichtwollen einer wahren Union.

Es haben sich daher seit der entstandenen Spaltung auch die Versuche der Wiedervereinigung zu allen Zeiten wiederholt. Es ist bekannt, was seit der Trennung schon verschiedene Kaiser des 16. Jahrhunderts, was Carl V. mit seinem Interim, Ferdinand I. und Maximilian II. für diesen Entwurf thaten, als noch die Absonderung der protestantischen Kirche von der katholischen nicht ganz vollendet war, wie besonders dem letzteren Kaiser nicht blos Gewalt, sondern auch die theologischen Rathschläge und die dogmatischen Expositionen eines Cassander und Wicel zu Gebote standen. Vom Anfang der Vereinigungsversuche an zeigte sichs freilich, wie noch in den neuesten Zeiten, daß die katholische Kirche allein Alles dabei zu gewinnen, die protestantische allein Alles aufs Spiel zu setzen und zu verlieren hatte. Selbst das Dingen und Markten über einige Lehren,

in welches die katholische Kirche sich mit der protestantischen einließ, erstreckte sich bei ihr immer nur auf unwesentliche Puncte, im Wesentlichen wollte sie nie, auch bei der friedfertigsten Gesinnung der einzelnen Friedensstifter, etwas nachgeben, und immer zerschlug sich das Unionsproject, sobald man, fertig über mehrere Artikel, nun auch von der einen oder anderen Seite einen Hauptpunct berührte. Es war mit einem Wort nicht eine Vereinigung, welche die katholische Kirche von jeher wollte, wobei also die eine Kirche so gut als die andere nachlassen mußte, um sich gegenseitig in Frieden abzufinden und die Gegensätze auszulöschen, sondern nur eine Wiedervereinigung, wobei die eine rein, die andere ganz so, wie sie ist, absorbiren sollte, und sie in solcher Art wieder in sich aufnehmen wollte, wie sie vor der Trennung mit ihr eins gewesen war. Von diesem Gedanken hat die katholische Kirche, seitdem die protestantische von ihr ausgegangen ist, sich nicht trennen können, und es ist die bleibende Stellung, welche sie noch bis auf diesen Tag behauptet. Sie betrachtet die Protestanten als außer der Kirche, d. h. außer ihrer eigenthümlichen Kirchenverfassung: dieß ist ihre wesentlichste Ansicht derselben, und hier ist kein anderer Weg, als entweder in die Kirche zurückzukehren oder draußen zu bleiben. Wenn man so den Protestantismus schlechterdings nicht anders als nur als etwas Negatives versteht, und nicht begreifen kann, wie er in seinem Verhältniß zum Christenthum auch etwas Positives zugleich ist, so ist es freilich consequent, durch jeden Versuch einer Vereinigung eigentlich nur auf seine Vernichtung auszugehen, und das waren auch alle Versuche dieser Art, nur unter dem lockenden Namen einer Vereinigung.

Dieser Art war schon gleich nach dem dreißigjährigen Kriege der schlaue Entwurf des Cardinals Richelieu, der zwar die politische Bedeutsamkeit der Hugenotten in Frankreich zerstört hatte dadurch, daß er ihnen ihre festen Sicherheitsplätze entrissen, aber nun dafür zum Trost ihnen die Rückkehr in die römische Kirche

desto mehr empfahl, und ohne den Schein eines Verfolgers anzunehmen auf dem Wege der friedlichen Convention mit ihnen fertig zu werden hoffte, um so mehr, da sie nun schon ganz machtlos geworden waren. Nachdem er also ihren kirchlichen Zustand hinlänglich geschwächt und fast aufgehoben hatte, leitete er Alles zu einem Vergleich ein und gewann selbst einige Prediger der Reformirten für seinen Entwurf. Auf Befehl des Königs mußten sich zu Paris ungefähr im J. 1630 Abgeordnete der reformirten Kirche einfinden; mit ihnen sollte nun über sechs oder sieben der Artikel, um derentwillen sie sich von der katholischen Kirche getrennt, gehandelt werden, und zwar ganz ohne Berufung auf Kirchenväter und Kirchenversammlungen und Tradition, sondern einzig auf dem Grund der heiligen Schrift. Hiemit glaubte er sie schon gewonnen zu haben. Ein reformirter Theolog, du Laurens, hatte ihm selbst diesen Weg empfohlen. Der Streit sollte sich hauptsächlich durch den Beweis endigen, daß die katholiche Kirche die älteste sey und in einer ununterbrochenen Reihe von Bischöfen das Christenthum ausschließlich aus den ältesten Zeiten herab erhalten und besessen habe. Das Gespräch selbst aber kam nicht zu Stande, sondern nur der Entwurf in einer eigenen Schrift ins Publicum. Es war aber ununterbrochen die Vereinigung ein Lieblingsplan des Cardinals. Auf seinen Befehl mußte der Jesuit Andebert sich mit dem berühmten Amyrault zu Seaumur unterreden. Man gab auch gleich katholischer Seits zu verstehen, daß man aus Liebe zum Frieden die Lehre vom Fegfeuer, vom Verdienst der guten Werke, von der Anrufung der Heiligen aufgeben, die Lehre von der Gewalt des Papstes einschränken, auch den Laien den Kelch im Abendmahl zurückgeben wolle. Sobald aber Amyrault die Lehre von der Transsubstantiation und von der Messe berührte, so erklärte der Jesuit, daß darin keine Aenderung stattfinden könne, und so erklärte denn auch Amyrault, daß aus dem Frieden nichts werden könne. Dictionn. de Bayle. I. art. Amyrault. not. 1. p. 183.

Doch ließen sich von Zeit zu Zeit einige reformirte Theologen in Frankreich bewegen, bald aus Schwachheit, bald überlistet, bald aus Liebe zum Frieden, die Vereinigungsversuche zu erneuern und in das Project des Cardinals Richelieu einzugehen. Beaulieu, ein reformirter Theolog zu Sedan, bewies in einigen Thesen, daß die Streitigkeiten zwischen der katholischen und protestantischen Kirche nur Logomachien seyen; Ferry, ein friedlich gesinnter Prediger zu Metz, betrachtete die Trennung der Partheien als ein großes Uebel mit bitterer Wehmuth und knüpfte einen irenischen Briefwechsel mit dem Friedensstifter Duräus an; Milletiere arbeitete gleichfalls an einer Wiedervereinigung; aber alle diese reformirten Theologen wurden, und nicht ohne Grund, von ihrer eigenen Kirche als Abtrünnige und falsche Brüder angesehen: den letzteren that sie sogar im J. 1642 in den Bann, worauf er ganz öffentlich zur katholischen Kirche überging. Noch unter dem dreißigjährigen Kriege hatte man unter den Katholiken einige neue Methoden, die Ketzer unter dem Schein der Wiedervereinigungsversuche nur zu bekriegen, ausgesonnen, deren Erfinder daher im besonderen Sinne Methodisten genannt wurden. Der berühmte Jesuit Franz Veronius, der vom J. 1622 an überall herumreisete, um als bestallter Controversprediger die protestantischen Theologen zur Disputation mit ihm herauszufordern, glaubte die Entdeckung einer solchen neuen Methode gemacht zu haben, die darin bestand, daß der Gegentheil, einzig beweisend seine Lehre aus heiliger Schrift, sich keine Consequenzen und Argumentationen erlauben durfte. Als Werkzeug des Cardinals Richelieu schrieb er im J. 1645 ein französisches Buch, eine allgemeine Regel des katholischen Glaubens, abgesondert von allen Meinungen der scholastischen Theologen und von allen Gedanken einzelner Lehren oder Misbräuche. Er ging darin von der Behauptung aus, daß alle Streitigkeiten zwischen der katholischen und protestantischen Kirche auf wenige Sätze zurückzuführen seyen, aber

die neue Vereinigung leicht möglich sey. Eine neue Methode hatte Nihusius erfunden, ein zur katholischen Kirche übergelaufener Protestant. Sie bestand darin, daß man allein von den Protestanten fordern müsse, für das, was sie leugneten, Beweise zu stellen aus der heiligen Schrift, da man hingegen dieß nicht von den Katholiken verlangen könne, als welche seit vielen Jahrhunderten im Besitz der Wahrheit gewesen. Die katholische Kirche hat den Schwätzer hinlänglich belohnt durch das Amt eines Weihbischofs von Mainz, als welcher er im J. 1657 starb. Georg Calixtus selbst hielt es der Mühe werth, gegen diese neue Methode ein eigenes Buch zu schreiben (Tract. de arte nova, quam nuper commentus est Nih. Francof. 1652. 4.). Mit einer anderen Methode fochten die beiden gelehrteren, aber auch aus der protestantischen Kirche ausgetretenen Brüder Adrian und Peter Malenburgh die Protestanten an, einer Methode, welche sie sogar dem heiligen Augustinus zuschrieben, und die auf die Behauptung hinauslief, daß die Katholiken, als Beklagte, sich nur zu vertheidigen brauchten, aber nicht zu beweisen, weil sie im verjährten Besitz seyen. Der Cardinal Richelieu hatte auch eine Methode erfunden, welche doch nicht ganz unzweckmäßig war. Er hielt es für das Beste, wenn man mit Protestanten den Streit auf dem kürzesten Wege stets nur über den Artikel von der Kirche führte; denn allerdings mußte sich dabei am sichersten die gründliche Verschiedenheit der Principien am ehsten entdecken und sodann jeder Streit über untergeordnete Lehren bald sehr überflüssig erscheinen. Einige hielten für die beste Methode, mit einem locus communis oder praejudicium gegen die Protestanten vorzurücken. Ein solches war das Verjährungsrecht, ferner der locus communis, daß die ersten Reformatoren Diener der Leidenschaft gewesen; Bossuet hielt den locus communis für treffend, daß, da ein Schisma das größeste Unglück, die Reformatoren Stifter des Unglücks gewesen. Auch aus den Unbeständigkeiten der protestantischen Lehre zog er ein eigenes Prä=

judiz gegen die Protestanten in seinem ausführlichen Werk: Histoire des variations des églises prot., gegen welche Jacob Basnage seine Hist. de l'église reformée schrieb (2 Bde. 8.). Eben so viel Aufsehen erregte eine andere Schrift von ihm, die er im J. 1671 herausgab unter dem Titel: Exposition de la doctrine de l'église catholique sur les matières de controverse, worin er den Protestanten einen äußerst kurzen Weg zur Rückkehr in die katholische Kirche zeigte, wenn sie sich nur gewöhnen wollten, die wahre Beschaffenheit der katholischen Kirche und ihren Lehrbegriff nicht nach den Meinungen einzelner Lehrer, sondern nach seiner wahren, einfachen Gestalt zu beurtheilen. Dieß Werk, in welchem die Kunst aufs Höchste getrieben war, alle Härte des katholischen Systems zu mildern, die schwachen Seiten desselben zu bedecken und es dem protestantischen so verführerisch nahe, als möglich, zu bringen, erregte unter den Katholiken, die sich dadurch schon verrathen glaubten, eben so großen Anstoß, als unter den Protestanten, welche die Hauptidee des Buches gegen den Verfasser selbst geltend machten, daß nämlich der katholische Lehrbegriff nicht nach der Ansicht eines einzelnen Lehrers, selbst eines Bossuet nicht, zu bestimmen sey. Diese Schrift wurde bald mehrerer Prüfung unterworfen: Albrecht zum Felde schrieb Stricturae antibossuetianae dagegen und Friedrich Spannheim der Jüngere beurtheilte es scharf in allen seinen sophistischen Kunstgriffen und Winkelzügen. Außerdem traten noch Andere mit weniger geistreichen Vorschlägen, aber auch mit weniger Glück, auf. Einer der ersten Lehrer an der neuen bischöflichen Universität zu Straßburg, Johann Dez, ein Jesuit, suchte im J. 1688 die Protestanten durch den von ihm versuchten Beweis in die katholische Kirche zurückzubringen, daß zwischen der Lehre der Trienter Kirchenversammlung und der der augsburgischen Confession kein erheblicher Unterschied sey; aber mit dieser Behauptung misfiel er sogar der römischen Büchercensur. Bald nach Aufhebung des Edicts von Nantes im

J. 1685 wurden siebzehn Methoden gedruckt, welche der Hauptsache nach nur die des Richelieu, Veronius, Bossuet u. A. waren.

Selbst protestantische Theologen ließen sich durch Lockspeisen dieser Art bethören und gingen in die dargebotenen Friedensprojecte ein. Bald war es der sanfte und friedliebende Character Einiger, bald die Ruhmbegierde Anderer, bald auch die Rücksicht auf zeitlichen Gewinn, was selbst protestantische Theologen wankend machte. Wilhelm Forbes betrieb das Geschäft unter den Engländern mit redlichem Eifer; Hugo Grotius suchte alle christlichen Partheien zu vereinigen, den katholischen Lehrbegriff von seiner guten Seite zu zeigen und zu entschuldigen, und auch Georg Calixtus ließ sich durch diese Liebe zum Frieden bewegen, über den katholischen Glauben das damals freilich höchst befremdende Urtheil auszusprechen, daß die römisch-katholische Kirche keinen Grundartikel des Christenthums umgestürzt hätte. Darüber verbitterten ihm seine eigenen Glaubensgenossen bis an sein Ende das Leben, und aus Abneigung vor diesen fuhr er diesem Urtheil gemäß fort, selbst eine Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche für möglich zu halten; in seine Fußtapfen trat sein Sohn Johann Calixtus und Johann Fabricius, aus welcher Mäßigung dieser helmstädtischen Theologen dann die sogenannte syncretistische Streitigkeit entsprang.

Inzwischen gingen die Unionsvorschläge immer ihren Gang. Mit öffentlichem Ansehn ausgerüstet reisete Christoph Roxas de Spinola, Bischof zu Thina in Bosnien, an protestantischen Höfen herum, um Frieden anzubieten und die Hoffnung zu einer neuen Kirchenversammlung, die besser seyn sollte, als die Trienter, und mit der Versicherung, daß den Protestanten alle Rechte und Wohlthaten, welche sie verlangten, freigebig vom Papst zurückgegeben werden sollten, wenn sie nur aufhören würden, die gelinde Herrschaft des allgemeinen Vaters der Christenheit zu verschmähen. Allein weder den Gottesgelehrten noch den Staatsmännern blieb die Nachstellung, die darin lag, verborgen,

und so richtete denn auch er trotz aller angewandten Mühe so-viel wie nichts aus, obgleich er mit einigen protestantischen Theo-logen, wie dem Abt Molanus zu Loccum, sehr tief in Verhand-lungen einging. Seine Verhandlungen in Sachsen beschreibt Spener in den consiliis. P. III. p. 673. Der ganze Plan wurde von ihm als höherer Auftrag angelegt und ausgeführt. Nach-dem Roras de Spinola länger denn zwanzig Jahre umherge-reist war, wurde er vom Kaiser Leopold I. im J. 1691 mit be-sonderer Vollmacht an die Ungarn und Siebenbürgen abgeschickt. Es war außerdem noch der Bischof von Neustadt in Oesterreich, Büchain, und der Bischof von Meaux, Bossuet, welche Alle von verschiedenen Seiten an dem Plan des Kaisers Leopold arbei-teten, und Alle fanden an dem Abt Molanus zu Loccum den Mann ganz, wie sie ihn brauchten, einen Schüler des Calixtus. Lebhafter als je wurde das Unionsproject zwischen diesen am Ende des 17. Jahrhunderts betrieben. An Molanus wandten sich alle katholischen Ireniker und Pacificatoren: aber die Pro-testanten betrachteten ihn als einen Verräther und heimlichen Katholiken. Es kam auch wirklich von seiner Seite zu einem „unmaßgeblichen Vorschlag", und schon wurden im J. 1683 zu Hannover vorläufig die articuli unionis aufgesetzt. Bei allem Dingen und Handeln über einige Lehrpuncte zeigte sich bald, daß Bossuet besonders dem System seiner Kirche treuer blieb, als Molanus; denn jener forderte bei aller anscheinenden Frei-heit und Nachgiebigkeit doch am Ende nichts Anderes, als daß die Protestanten sich dem Papst auf Gnade oder Ungnade er-geben sollten. Gegen das Ende des Molanus hin, im J. 1702, nahm der größeste Historiker, Philosoph und Diplomatiker seiner Zeit, Gottfried Wilhelm von Leibnitz, lebhaften Antheil an dem Vereinigungsplan. (Ueber die Entdeckung, daß Leibnitz ein Ka-tholik gewesen. Von Gottlob Ernst Schulze. Götting. 1827. 8.) Er enthüllte zwar mit großem Scharfblick und anständiger Frei-müthigkeit alle die sophistischen Kunststücke, durch die man die

Protestanten in die katholische Kirche zurückbringen wollte: doch trat er mit Bossuet in Correspondenz und war nichts desto weniger für die Union lebhaft eingenommen: daß aber auch dieser Plan unter solchen Händen in der Ausführung scheiterte, lag allein in der Natur der beiden Systeme. Die alten abgenutzten Mittel der gelinden Erklärung der dogmatischen Controverspuncte und des Bedauerns unnützer Streitigkeiten darüber, als die nur auf Misverstand und Wortstreitigkeiten beruhten, wurden auch hier zuerst angewandt. Sobald man aber an die Hauptpuncte kam, so zeigte sich immer nur zu klar, daß die katholische Kirche nichts nachgeben wollte und daß die Protestanten allein das Opfer seyn sollten. Zum Glück zerschlug sich denn auch am Ende dieses Project; aber die Theologen der helmstädtischen Schule, die Schüler und Nachfolger des Calixtus, bekamen fortwährend neue Anwandelungen. Solche Wiedervereinigungsversuche zeigten wenigstens immer sehr liberale Gesinnungen, wie dieß besonders die theologische Facultät zu Helmstädt zeigte, an deren Spitze damals Johann Fabricius, Abt zu Königslutter und Professor der Theologie zu Helmstädt, stand. Die braunschweig-wolfenbüttelsche Prinzessin Elisabetha Christina war von dem nachmaligen Kaiser Carl VI. zur Gemahlin ausersehen worden, mußte aber zuvor zur katholischen Kirche übertreten. Ehe sie nun, überzeugt, daß sie nur die Kirche, nicht aber die Gottheit vertausche, zu Bamberg diesen Schritt gethan, konnte ihr zartes Gewissen sich lange nicht dazu entschließen. Ihr Großvater, Herzog Anton Ulrich, verlangte darüber ein Gutachten von der Facultät zu Helmstädt: ob unter solchen Umständen mit gutem Gewissen die katholische Religion angenommen werden könne, und die protestantischen Theologen antworteten fast einmüthig: ja; nur eins der Mitglieder jener Facultät, Friedrich Weise, widersprach. In dem Bedenken erklärte Fabricius, was er schon im J. 1704 in seinen considerationibus variarum controversiarum behauptet hatte, die Grundwahrheiten des

Christenthums, welche zur Seligkeit nöthig, seyen in der römischen Kirche die nämlichen, wie in der evangelischen; das Uebrige, wodurch sich jene Kirche von dieser unterscheide, betreffe blos Nebendinge und Formalitäten und beruhe auf Misverständnissen und Logomachien. (Declaratio Helmstadiensium Theol. de discrimine exili Lutheranam inter et Romanam Ecclesiam transituque ad romanos ritus non illicito.) Ein solcher Ausspruch konnte wohl nicht anders, als das größeste Aufsehen erregen in der protestantischen Kirche, wie in der katholischen: dort veranlaßte es Jammer und Klagen, hier Frohlocken und Siegesgeschrei. Zu Rom wurde das schöne Bedenken sogleich nachgedruckt und überall zerstreut; es wurde in mehrere Sprachen übersetzt; nicht ohne Grund schloß man aus diesen Grundsätzen auf die Ungerechtigkeit der ganzen Trennung der Protestanten von der katholischen Kirche, man gebrauchte es nicht ohne Erfolg, übel befestigte Protestanten wankend zu machen, und hätten es die Umstände nur zugelassen, man würde dieses Bedenken vortrefflich als eine Beilage zu einem Kriegesmanifest gegen die ganze protestantische Kirche haben gebrauchen können. Die protestantische Kirche kam in nicht geringe Bewegung darüber, und eine Menge von Schriften erschien, auf welche sich die Facultät zu Helmstädt und Fabricius noch besonders vertheidigte. Die Erschütterung drang bis nach England hinüber. Auch gegen die Vorwürfe von dorther vertheidigte sich Fabricius: man konnte sich aber nirgends in der protestantischen Kirche in die Behauptung finden, daß der katholische Glaube seligmachend sey; denn bei dem Bewußtseyn einer wesentlichen Verschiedenheit desselben von dem protestantischen war ebendamit allerdings die ausschließliche Richtigkeit und Wahrheit dieses behauptet worden: besonders aber fiel in jenem Gutachten der Grundsatz auf, daß es um eines zeitlichen Vortheils willen erlaubt sey, seine Religion zu verändern. Um alle Aergernisse und Anstöße zu vermeiden, welche besonders Ausländer an der Universität zu

Helmstädt nahmen, wurde endlich Fabricius auf sein eigenes Verlangen im J. 1709 in Ruhe gesetzt und ihm, entlassen von seinem academischen Lehramt, die Inspection über die Schulen des Landes übertragen.

Seit dieser Zeit sind zwar keine so große Bewegungen mehr aus Veranlassung der Friedens- und Unions-Projecte in der protestantischen Kirche entstanden; jene Anträge aber haben von Seiten der katholischen Kirche niemals ganz aufgehört. Auch die seit dem Jahre 1717 mit dem Erzbischof von Canterbury, D. Wake, und dem berühmten du Pin angeknüpften Friedenstractate zwischen der französischen und englischen Kirche gaben kein wesentliches Resultat. Wake machte zum Präliminarartikel, daß die französische Kirche, in der dazumal die Bulle Unigenitus ohnehin große Bewegung gemacht, das römische Joch abwerfen müsse, und überhaupt scheint er blos diese Trennung der gallicanischen und römischen Kirche beabsichtigt zu haben. Die Geschichte dieser sehr lange unbekannt gebliebenen Unionsvorschläge ist erst durch den englischen Uebersetzer der Mosheim. Kirchengeschichte, Archibald Macleine, bekannt gemacht worden. Es liegt, wie gezeigt worden ist, etwas in den wesentlichen Grundsätzen dieser Kirche, kraft dessen sie die Hoffnung, die Protestanten irgend einmal wiederzugewinnen, nicht aufgeben kann. Der heilige Vater steht daher immer mit ausgebreiteten Armen bereit, die verlorenen Söhne, falls sie nur die mindeste Neigung entweder aus freier Bewegung, oder auf Anregung von außen, an sich verspüren lassen, wieder in seine väterlichen Arme zu schließen. Einzelne Cardinäle, wie Quirini, arbeiteten daher unaufhörlich an diesem Project fort; in seinem ausgebreiteten Briefwechsel mit protestantischen Theologen war dieses der Lieblingsgegenstand. Die Jesuiten vollends hielten es von jeher für einen Hauptteil ihrer ganzen Bestimmung, den Protestanten über diesen Gegenstand die Augen zu öffnen und alle Mittel an ihnen zu versuchen, die auch an Einzelnen nicht ohne Wirkung und

Erfolg blieben. Selbst nach ihrer Aufhebung befolgten sie das compelle intrare, um sich etwa durch Zurückführung der Protestanten in die alleinseligmachende Kirche ein neues Verdienst und neuen Werth in den Augen der Welt zu erwerben.

Endlich mag noch der neueren Unionsvorschläge gedacht werden, welche bald nach dem Anfang des 19. Jahrhunderts von Frankreich ausgingen. Es war dazu eine Reihe von Umständen und ein Augenblick gewählt worden, die mehr als jemals geeignet schienen, eine Vereinigung der protestantischen und katholischen Kirche zu fördern. Die Gleichgültigkeit des Zeitalters gegen jede Form der Religion, die Geringschätzung des äußeren Cultus und die Macht eines Mannes, vor dessen Gewalt sich damals Alles beugte, schienen nicht unbedeutende Zeichen des glücklichen Gelingens eines solchen Planes zu seyn. Auch suchte, bald nachdem der Erzbischof von Besançon die reformirten Prediger zu Paris zu einer solchen Vereinigung eingeladen, der Rechtsgelehrte Beaufort den Staat auf eine Art in die Sache hineinziehen zu wollen, die zur Noth, was an gutem Willen hie und da noch fehlen möchte, durch Gründe anderer Art ersetzen konnte. Nur zu bald deckte sich aber nicht nur den Reformirten in Frankreich, sondern auch deutschen Protestanten, das Verführerische und Gefährliche dieses Entwurfes auf, und so wurde denn bald diese Angelegenheit für und gegen in eigenen Schriften verhandelt, auch durch Predigten sogar ans Volk gebracht. Die Unvereinbarkeit beider Kirchen zeigte besonders Planck auf dem Wege der Geschichte, durch eine historische Entwickelung der Umstände, welche die Trennung herbeigeführt und begünstigt. Es ist auch dieser Entwurf zu einer Reunion, so beunruhigend er eine Zeit lang war, ohne wesentliche Folgen vorübergegangen und hat nur noch einen neuen Beleg zu der Wahrheit geliefert, daß jede irenische Anregung dieser Art nur den polemischen Eifer, selbst wo er entschlafen zu seyn scheint, von neuem anregt. Und man kann das Religiöse solcher Po-

lemik nicht verkennen. Es kann unmöglich so gehen, daß eine Kirche die andere verdränge, die andere unbedingt geopfert werde. Jede von beiden müßte schmerzhaft empfinden, wieviel in solchem Fall aufgeopfert würde. Vielmehr kann die wahre und rechte Einheit nur durch die gegenseitige Sehnsucht nach den Vorzügen der anderen entstehen, und hiezu gehört ein Maaß von Religiosität, wie man es von unserem Zeitalter vielleicht lange noch nicht erwarten darf. Der Katholik muß fühlen, daß seiner Kirche, um eine vollkommen christliche zu seyn, noch das fehlt, was nicht im Kreise des Katholicismus liegt; der Protestant muß einsehen, daß seine Kirche etwas entbehrt, was die römisch-katholische dagegen besitzt, und daß er jenem Mangel nur durch eine Annäherung abhelfen kann, ohne deswegen den protestantischen Geist und Glauben aufzuopfern. Nicht die arbeiten für eine wahre Vereinigung, welche die Verschiedenheit verwischen und ignoriren, sondern die, welche sie frei hervorheben in allen ihren Gegensätzen. Nur so kann die Einsicht entstehen, daß alle solche Differenzen, seyen sie auch relativ von noch so großem Belang, nicht zureichen oder vermögen, die höhere, absolute Einheit im Geist und Wesen des Christenthums auszulöschen, und daß über allen diesen Gegensätzen doch noch etwas ist, worin sie immer eines sind und bleiben. Daß dieses rein religiös und christlich in beiden Gegensätzen und Kirchen hervortrete und beide geneigt sich finden, das Nichtchristliche, welches dem einen und andern anklebt, davon zu sondern und fallen zu lassen, dazu gehört, wie gesagt, ein Leben im Christenthum, wie es unserer Zeit noch nicht aufgegangen ist. Das allein, was die Trennung hervorbrachte, so große Frömmigkeit und die nämliche Glaubensgröße, als die Reformatoren bewiesen — das allein ist im Stande, die Trennung wieder aufzuheben. Wer wird die Vereinigung nicht für an sich möglich und wünschenswürdig halten, wann aber die Zeit dazu gekommen ist, weiß Gott allein, wiewohl wir dieß mit großer Gewißheit einsehen und

wissen, daß selbst dann, wenn mit Gottes Hülfe beide Kirchen eines geworden, das römisch-katholische und protestantisch-katholische Element doch mit der Zeit sich wieder scheiden, die Reformation nie vollendet seyn, sondern immer wieder von vorn beginnen werde.

Zweiter Abschnitt.

Lehrbegriff der lutherischen und reformirten Kirche.

Erstes Kapitel.

Entstehung und Ausbildung des gegenseitigen Lehrbegriffes.

Die erste Anregung des nachmals so sehr ins Große getriebenen Streites über die Lehre vom Abendmahl ging, schon in den ersten Jahren der von Luther in Sachsen unternommenen Reformation, von Carlstadt aus, einem Collegen Luthers zu Wittenberg. Nachdem er über den Gang und das eigentliche Ziel einer Glaubensverbesserung mit Luther zerfallen und auf die seltsamsten Ansichten davon verfallen war, ging er im J. 1524 nach Orlamünde und trat eine Predigerstelle daselbst an, mußte aber der von ihm erregten Unruhen wegen das Land räumen. Nach einem kurzen Aufenthalt zu Straßburg und Basel, wo er sicher nicht unterließ, für seine besonderen Meinungen Freunde anzuwerben, kehrte er zurück, und zwar als Privatmann lebend, nahm in der Schweiz eine Predigerstelle an, wurde im J. 1530 Diaconus in Zürich, im folgenden Jahre Professor der Theologie und Prediger zu Basel, und starb daselbst im J. 1543. Der zwischen ihm und Luther über den Sinn der Abendmahlsworte ausgebrochene Streit hatte alle Zeichen einer vorübergehenden Mishelligkeit, wurde aber sehr früh, noch im J. 1519, also schon zwei Jahre nach Luthers Auftritt als Reformator, von einem andern Manne aufgenommen, der ihn mit ungleich größerer

Kraft, als Carlstadt, fortsetzte. Ulrich Zwingli, Prediger zu Glarus, hernach zu Zürich, hatte fast um dieselbige Zeit, da Luther in Sachsen reformirte, das nämliche Geschäft, und ganz unabhängig von jenem, in der Schweiz begonnen, jedoch schon damals einige Meinungen geäußert, durch die er sich nicht nur von der katholischen Kirche, sondern auch von Luther unterschied. Ueberhaupt hatte der Gang der Reformation in Lehre und Kirchenverfassung in der Schweiz mancherlei Eigenthümliches und war besonders vom Anfang an mehr auf Abschaffung kirchlicher Misbräuche, als auf Verbesserung des Lehrbegriffes gerichtet; über den Streit über das Abendmahl lenkte sich aber die allgemeine Aufmerksamkeit bald allein auf diese Seite hin, so daß man alles Andere übersah. Nachdem Zwingli mit Luther einige Streitschriften gewechselt, nahm noch ein anderer Mann an dem Streit Theil gegen Luther. Johann Oecolampadius, sonst Hausschein genannt, zu Weinsberg geboren im J. 1482, betrieb die streitige Angelegenheit auch mit der nöthigen Gelehrsamkeit, und war seiner Gemüthsart nach für Zwingli ganz, was Melanchthon für Luther. Er starb als Prediger zu Basel schon im J. 1531, gleich nach dem Tode seines Freundes Zwingli, der in dem nämlichen Jahre als Feldprediger in einer Schlacht mit den Schweizern umkam.

Der schweizerische Lehrbegriff beschränkte sich in den ersten zehn Jahren fast allein auf die Schweiz: denn die oberdeutschen Städte, die mit Zürich und Basel in Verbindung standen, nahmen ihn zwar Anfangs eine Zeitlang auf, zogen aber doch bald nachher die lutherische Lehre auch vom Abendmahl vor. An der Spitze der oberländischen Kirchen, d. h. in Schwaben, Breisgau, Elsaß und einigen oberrheinischen Städten, standen hauptsächlich Capito und Bucer, beide sehr gelehrte Männer, von denen besonders der letztere, ein friedliebender Mann, sobald er eine Vereinigung der Lutheraner mit den Schweizern einzuleiten suchte, unmerklich immer mehr zur Lehre Luthers überging. Auch

die französische Kirche hatte in den ersten zwanzig Jahren ihre Reformationsbegriffe durch Schriften von Luther und Melanchthon erhalten und sich nach diesen auch ganz lutherisch gebildet. Sie nahm auch Anfangs die Schriften der Schweizer nur als protestantische auf, d. h. als der katholischen Kirche entgegengesetzt, und ohne einen Unterschied zwischen dem lutherischen und schweizerischen Lehrbegriff zu statuiren, nur durch ihre geographische Lage veranlaßt schlossen sie sich immer enger an die schweizerischen Kirchen an. Diejenigen französischen Kirchen, welche dem Papstthum entsagten, führten nun auch zuerst den Namen der Reformirten unter sich ein, der nach dem allgemeinen Namen der Reformation gebildet, womit man überhaupt einen Gegensatz gegen den Papismus bezeichnete, ursprünglich bei ihnen nichts weniger als einen Unterschied oder eine Trennung unter den Anhängern der Reformation selbst bezeichnen sollte, weswegen sie auch von den Papisten die vorgeblich Reformirten genannt wurden; außerdem wurden sie, vermuthlich wegen ihres Zusammenhanges mit den schweizerischen Eidgenossen, auch mit dem verhaßten Namen der Hugenotten (Vedgenots) ausgezeichnet. Der Name der Reformirten hatte also ursprünglich im Verhältniß zu den Lutheranern gar nicht die Bedeutung der Absonderung oder Trennung, und wurde ihnen auch von diesen dazumal nicht streitig gemacht. Erst als man sich allmählich gewöhnt hatte, unter diesem Namen solche Kirchen zu verstehen, die den zwinglischen Lehrbegriff vom Nachtmahl angenommen und die innere Trennung unter den Anhängern der Reformation immer größer geworden war, so fand man es schicklich, ihnen diesen Namen auch zur Unterscheidung von den Protestanten zu lassen, zumal da dieser letztere Name seit dem J. 1529, wo die deutschen Lutheraner gegen den Reichsabschied zu Speier protestirt hatten, immer gewöhnlicher zur Bezeichnung von diesen geworden war. Auch der Name Protestant hatte ursprünglich die Beziehung und den Gegensatz blos gegen den Pa-

pismus; erst später wurden, wie noch jetzt, in Frankreich die Kirchen, welche dem schweizerischen Lehrbegriff folgen, die reformirten, die lutherischen hingegen nicht blos zur Unterscheidung von den Katholiken, sondern auch von den Reformirten, protestantische genannt, da sich hingegen in Deutschland dieser Unterschied und diese Beziehung der Namen längst verloren und man sich dafür gewöhnt hat, beiden gemeinsam den Namen der Protestanten beizulegen, und die einen wie die anderen selbst in der inneren Unterscheidung als Reformirte und Lutherische doch den gemeinsamen Namen der Evangelischen damit zu verbinden pflegen. Der Name Protestant aber hatte allerdings in Deutschland nicht eher auf die Reformirten Anwendung, als bis auch sie durch den siebenten Artikel des westphälischen Friedens unter die augsburgischen Confessionsverwandten aufgenommen worden waren: weswegen sie dann auch seitdem in das Corpus Evangelicorum, das sich auf beide Kirchen bezieht, mit einbegriffen waren.

Die schon soweit bestehende Trennung wurde jedoch erst vollendet durch einen Mann, der in allen Hinsichten zu einem Reformator berufen war, und der nicht nur die schweizerische Kirche in einen bestimmteren und festeren Gegensatz zu der lutherischen brachte, sondern auch den Lehrbegriff der ersteren mehrfach veränderte. Die Epoche dieser weiteren und völligen Ausbildung des schweizerischen Lehrbegriffes, welche von der Kirche zu Genf ausging, fällt in den Zeitraum vom J. 1541 bis 1554. Es war Johannes Calvinus der Urheber derselben, der auch bald deshalb als der zweite Stifter dieser Kirchenparthei berühmt wurde. Er war zu Noyon in der Picardie im J. 1509 geboren, von Jugend auf dem gereinigten Lehrbegriff zugethan, und im J. 1535 zu Genf, wo er an der Einführung und Befestigung der Reformation den meisten Antheil hatte, Professor der Theologie und Prediger. Hier brachte er im J. 1536 das Volk dahin, daß es in einem von ihm aufgesetzten Glaubensbekenntniß

dem Papstthum und den Irrthümern der römischen Kirche feierlich entsagte; doch wegen ausgebrochener Uneinigkeit daselbst mußte er die Stadt verlassen und ging im J. 1538 nach Straßburg, stiftete daselbst eine Kirche, an der er Prediger war, zugleich in dem Amt eines Professors der Theologie. Während seines Aufenthaltes daselbst, und an einer lutherischen Kirche angestellt, wurde er allgemein noch zu den Bekennern des lutherischen Glaubens gezählt. Allein nachdem er im J. 1541 nach Genf zurückgekommen war, begründete er daselbst eine andere Lehre, richtete die kirchliche Disciplin mit großer Strenge ein und wurde überhaupt von da an bis an seinen Tod im J. 1564 der Stifter einer neuen Kirchen- und Staatsverfassung auf dem Gebiete dieser Republik. Er war in jeder Hinsicht einer der gelehrtesten, frömmsten und scharfsinnigsten Männer des Jahrhunderts, zwar etwas finster, ernst und strenge, aber voll des lebendigsten Glaubens an das Christenthum und von dem feurigsten Eifer für dieses beseelt. Sein Fleiß, seine Betriebsamkeit, seine Beredsamkeit und Standhaftigkeit oft unter den wildesten Stürmen sind der Bewunderung würdig. Bis an seinen Tod war er nicht nur das Orakel der Genfer, sondern auch der reformirten Kirche überhaupt in allen den Ländern, wo sie durch ihn und seine Briefe, wie auch durch seine zahlreichen Schüler, angepflanzt wurde.

Calvinus hatte sich seine theologische Ueberzeugung ganz auf dem selbständigen Wege der freiesten Speculation gebildet, und man thut ihm sehr wenig Ehre an, wenn man ihn nur etwa zu einem Nachtreter von Zwingli macht, dem er in allen Dingen unendlich überlegen war, dessen Lehre vom Abendmahl, obgleich er sie wesentlich aufnahm, er doch gar sehr modificirte, und zu dessen Hauptunterscheidungslehre er noch eine andere hinzufügte, von der Zwingli so weit entfernt gewesen war. Vielmehr war er in der Lehre von der Prädestination Luthern ungleich näher, wie er auch die zwinglische Abendmahlstheorie der

lutherischen ungleich näher brachte. So selbständig forschend in der heiligen Schrift findet man ihn auch da noch, als sich die Abweichung seiner Grundsätze von denen Luthers immer mehr aufdeckte, im lebhaftesten und vertrautesten Briefwechsel mit Luther, Melanchthon und den berühmtesten lutherischen Theologen. Durch seinen überlegenen Geist und seinen großen und mächtigen Einfluß wußte er es bald dahin zu bringen, daß nicht nur die Kirche zu Genf, sondern auch die zu Zürich und Basel, mit seiner eigenthümlichen Lehre vom Abendmahl auch die von der absoluten Gnadenwahl zu der ihrigen machte, und noch vor dem Ablauf des Jahrhunderts war sie die Lehre und Orthodoxie der reformirten Kirchen in den Niederlanden, England und Schottland, Ungarn und Siebenbürgen, Polen und Deutschland geworden. Auf der anderen Seite vollendete sich die Spaltung zu einer bleibenden Trennung durch den heimlichen Calvinismus unter den Lutheranern und durch die Erscheinung der Concordienformel, durch die man jenem ein Ziel setzen wollte, aber in der That ihn nur noch weiter förderte. Denn da nun die rigide, spröde und zurückstoßende Form, in der man hier den lutherischen Lehrbegriff hingestellt, viele milder, obgleich darum noch nicht calvinisch gesinnte Lutheraner abschreckte, so wurde nicht nur die Concordienformel nicht in allen bisher lutherischen Kirchen aufgenommen, sondern es traten auch mehrere Kirchen ganz öffentlich nun erst recht und auffallend zum Calvinismus über.

Uebrigens verdankte der reformirte Lehrbegriff auch der großen Betriebsamkeit, Gelehrsamkeit und Frömmigkeit vieler der reformirten Schüler Calvins seine rasche und ausgedehnte Verbreitung. Petrus Martyr Vermilio, zu Florenz geboren im J. 1500, war eine der wichtigsten Stützen calvinischer Orthodoxie. Er trug sie auch nach England hinüber, wohin er im J. 1549 von dem König Eduard VI. als Professor der Theologie zu Oxford berufen ward. In den darauf folgenden unglücklichen Zeiten ging er nach Straßburg zurück und sodann nach Zürich.

Er starb im J. 1562. Ein anderer der ersten Glaubenshelden der reformirten Kirche war Theodor von Beza, in Bourgogne geboren im J. 1519, Anfangs der Rechtsgelehrsamkeit ergeben, vom J. 1549 an Lehrer der griechischen Sprache zu Lausanne und zuletzt Prediger in Genf und College Calvins. Wegen seiner großen Geschicklichkeit zu allen geistlichen und öffentlichen Geschäften brauchte ihn die Kirche zu Genf gar oft, den damals so häufigen Versammlungen beizuwohnen. Er starb im J. 1605. Auch Wilhelm Farel gehört zu den Hauptpersonen der reformirten Kirche, welchem sie auch nicht wenig verdankte. Er war zu Gap in Dauphiné geboren im J. 1489 und richtete an verschiedenen Orten die reformirte Kirche nach Calvins Willen und Grundsätzen ein. — Peter Viret war zu Orbe im Canton Bern geboren 1511, im J. 1535 Prediger zu Lausanne und im J. 1541, als Calvinus das Colloquium zu Regensburg besuchte, Stellvertreter desselben zu Genf. Auch er arbeitete unermüdet an Gründung und Befestigung der reformirten Kirchen, so wie Farel, weniger durch Schriften, als durch practische Besorgung aller dahin gehörenden Geschäfte. Heinrich Bullinger hingegen, der im J. 1504 zu Baumgarten geboren und daselbst hernach Prediger, zuletzt an Zwingli's Stelle nach Zürich berufen, arbeitete zugleich durch viele geistvolle Schriften an Befestigung des dogmatischen Lehrbegriffes, wie er denn auch nächst Calvinus an der Religionsform den meisten Antheil hatte, womit die Züricher und Genfer sich für den Calvinismus erklärten. Er starb im J. 1575. Johannes von Lasco endlich, aus einem polnischen Freiherrngeschlecht, im J. 1499 geboren, hatte auf den berühmtesten Universitäten in Italien, Frankreich und Deutschland studirt und auf diesen mit der reformirten Lehre so vertraute Bekanntschaft gemacht, daß er bald eins der thätigsten Werkzeuge derselben wurde. Die Anhänglichkeit an die reformirte Lehre zog die Vertreibung aus seinem Vaterlande nach sich; nach Emden als Prediger berufen im J. 1542, war er

überaus wirksam in Anordnung der reformirten Kirchen in Westfriesland, besonders zu Franecker. Hierauf ging er nach England, ward aber, als daselbst die große Verfolgung unter der bigotten Maria sich erhob, gezwungen, mit einem großen Theil seiner Gemeinde in dem kläglichsten Aufzug England zu verlassen. Er kam in Dänemark an; aber der Haß der Lutheraner gegen die Reformirten war unter dem eifrigen Christian III. so stark, daß man ihn sammt seiner Gemeinde in der ungünstigsten Jahreszeit des harten Winters von dort vertrieb und nöthigte, sich an der Küste von Deutschland anzusetzen. Sie baten nur um einen Aufenthalt von vierzehn Tagen und zuletzt nur um die Erlaubniß des Aufenthaltes für einige säugende Weiber und ihre Kinder; aber vergebens; denen, die auf einem lübeckischen Schiffe weitertransportirt wurden, kündigte man an, daß sie bei Lebensstrafe nicht wieder dürften ans Land steigen, sollten sie auch durch einen Sturm an die dänische Küste verschlagen werden. Der fromme und edle Lasco ließ unter allen diesen traurigen Umständen den Muth nicht sinken, sondern tröstete seine Exulanten und ihre Prediger, deren mehrere unter ihm, als Superintendenten, standen. Doch in Deutschland erwartete sie nur das nämliche Schicksal. In Wismar und Rostock, in Lübeck und Hamburg, wo sie landeten, kündigte man ihnen an, daß sie ihren Stab sogleich weiter setzen müßten; nur wenige Wochen wurde ihnen hie und da zu bleiben erlaubt, und noch vor dem Frühling mußten sie den ganzen niedersächsischen Kreis räumen. Sie verlangten freilich überall, wo sie die Aufnahme wünschten, zugleich, daß man ihnen ihre eigene kirchliche Verfassung, ihre Disciplin und Gebräuche lassen und sie als eine eigene Gemeinde behandeln sollte, wie sie sie in London gebildet hatten. Dagegen konnten dazumal in lutherischen Landen allerdings mehrere Bedenklichkeiten entstehen, wenn man sie nur nicht zugleich mit so unchristlicher Härte und Grausamkeit behandelt hätte. Erst in Frankfurt am Main fand er einen längeren Aufenthalt und da-

selbst gründete er seine neue Kirche, ging aber doch zuletzt noch wieder nach Polen, wo er bei König Sigismund Schutz fand und im J. 1560 starb.

Die dritte Epoche in der Bildungsgeschichte des reformirten Lehrbegriffs ist durch die Synode zu Dortrecht bezeichnet und durch die inneren Zwistigkeiten derselben. Nicht alle reformirten Kirchen hatten die augustinische Prädestinationslehre Calvins zu der ihrigen gemacht, wenigstens sich nicht so förmlich darauf verpflichtet, und noch weniger waren die Theologen darüber überall gleicher Meinung. So lange Calvin und nur sein Schüler und Gehülfe, der große Beza oder Petrus Martyr, noch lebte, konnte nicht leicht Einer es wagen, der Meinung Calvins zu widersprechen; das Gewicht dieser Männer war in der reformirten Kirche ganz dem Ansehn gleich, welches Luther und Melanchthon in der lutherischen Kirche behaupteten, wie überhaupt die Kirche und hohe Schule zu Genf für die reformirte Lehre ganz war, was die Universität zu Wittenberg für die lutherische. Unglücklicherweise brach die Uneinigkeit über die Lehre zugleich in den Niederlanden mit politischen Zwistigkeiten aus und erhielt dadurch einen unbeschreiblichen Grad von Bitterkeit. Es war in der niederländischen und holländischen Kirche im 16. Jahrhundert die calvinische Lehre zwar recipirt, aber doch nicht schon so normirt, wie in der Schweiz selbst. Der Widerspruch des Jacob Arminius oder Hermansen, der, im J. 1560 geboren, bald nach dem Anfang des 17. Jahrhunderts die ächt lutherische Lehre von der Allgemeinheit der Gnade vertheidigte, fand daher bald eben so viel Anhang und Theilnahme, als Haß und Abscheu. Sein heftigster Gegner, Franz Gomarus, mischte bald auch den Staat in diese Angelegenheit und verwandelte den theologischen Zwist in einen wahren Bürgerkrieg, und man wußte sich endlich gegen die Arminianer nicht besser zu helfen, als durch eine Synode, die man noch im J. 1618 zu Dortrecht veranstaltete. Von einer Gegenvorstellung, welche die Arminianer

schon im J. 1610 den Ständen von Ostfriesland übergeben hatten, erhielten sie den Namen der Remonstranten. Arminius selbst war schon im J. 1609 gestorben; seine Schüler aber behaupteten ohne Unterlaß seine Lehre, die man, nur um sie desto verhaßter zu machen, mit der socinianischen zusammenwarf. Conrad Vorstius, im J. 1569 zu Cöln geboren und in der römischen Kirche erzogen, wurde an Arminius Stelle zu Leyden als Professor der Theologie berufen. Einer heimlichen Correspondenz mit den Socinianern beschuldigt, war er in den Niederlanden ein Gegenstand des bittersten Hasses und großer Grausamkeit, und durch die Synode zu Dortrecht ward er auf ewig aus Holland gewiesen. Auf der Reise ins Holsteinische, wo Herzog Friedrich den Arminianern Friedrichsstadt zu erbauen angewiesen, starb er zu Tönningen im J. 1622. Johann Uytenbogaert war Anfangs Prediger zu Utrecht und wurde nachmals in den Haag berufen. Bei dem ungünstigen Schicksale der Remonstranten entwich er nach Antwerpen; aber als er auf Citation nicht erschien, wurde er förmlich verbannt, seine Güter wurden confiscirt. Bei den günstigen Zeiten für die Remonstranten übernahm er das Amt eines Predigers in Holland und starb im J. 1644. Philippus von Limborch, im J. 1633 geboren, ist einer der berühmtesten unter den Remonstranten, stand als Professor der Theologie am remonstrantischen Gymnasium zu Amsterdam und starb im J. 1712. Seine Schriften sind voll Gelehrsamkeit, Mäßigung und mit großer Klarheit geschrieben, wie überhaupt die Remonstranten im Gegensatz gegen das Inquisitionsverfahren der Dortrechter Synode und der katholischen Kirche sich durch Moderation und Toleranz sehr auszeichnen. Vor ihm war unter den Remonstranten Niemand berühmter, als Simon Episcopius, der, im J. 1583 zu Amsterdam geboren, an Gomarus Stelle kam nach Leyden; in dem ersten Verdacht des Arminianismus kam er zugleich sogar mehrmals in Lebensgefahr. Auf der Synode zu Dortrecht spielte er die vor=

nehmste Rolle auf Seite der Remonstranten und erklärte sich in einer vortrefflichen Rede bereit, mit der Synode zu disputiren. Nach dem Schluß dieser Synode, die ihm erklärte, daß sie nicht Disputirens halber versammelt sey, wurde er des Landes verwiesen; als er auch zu Antwerpen, wohin er sich begab, keine Sicherheit fand, ging er nach Frankreich. Aber als die Zeiten sich änderten, ging er im J. 1626 zurück nach Rotterdam, im J. 1634 kam er nach Amsterdam an das remonstrantische Gymnasium und starb daselbst im J. 1643. An den Confessionsschriften der Remonstranten hat er den meisten Antheil, wie er denn überhaupt ein Mann von großem Talent, von Scharfsinn, Gelehrsamkeit und Beredsamkeit war. Auch ihn hat man des Socinianismus verdächtig gemacht, weil er selbst gegen die Socinianer ohne polemischen Geist und Eifer war. Stephan Curcelläus, geboren im J. 1586 zu Genf, wurde des Episcopius Nachfolger zu Amsterdam am remonstrantischen Gymnasium, wo er im J. 1659 starb. Auch ihm verdankt die remonstrantische Lehre ein nicht Geringes. Unter der großen Menge berühmter remonstrantischer Lehrer ist doch noch Gerhard Johann Vossius und Hugo Grotius nicht vorbeizulassen. Nur Wenige haben zu allen Zeiten solchen Grad der Gelehrsamkeit und der freien Geistesbildung erreicht und ächt christlichen Sinn und wahre Frömmigkeit so innig verbunden und verwebt mit dem übrigen, oft selbst, wie bei Grotius, sonst von der Theologie entfernten Bestreben. Vossius hat zwar nie ausdrücklich die reformirte Kirche verlassen, ist aber von ihr selbst nie anerkannt, sondern zu den Remonstranten gezählt worden; seine Historia Pelagiana und die Epistolae remonstrantium begründen hauptsächlich diesen Verdacht, und schon weil er nur mit Grotius correspondirte, mußte er ein Remonstrant seyn. Der Verdacht verfolgte ihn auch hinlänglich ins Leben, und man nahm ihm, gleichsam sich fürchtend vor seiner Kraft und Stärke, förmlich die Verpflichtung ab, daß er nie etwas, weder heimlich, noch

öffentlich, gegen die Dortrechter Synode schreiben oder thun wolle. Auch Hugo Grotius kam, wie bekannt, über die arminianischen Händel ins Gefängniß; dieser große und edle Staatsmann und Theolog war in jeder Hinsicht einer der ausgezeichnetsten Menschen seines Jahrhunderts. Von einem sublimen Standpunct sah er die in allen Dingen, auch in der Kirche und Religion, bestehende Trennung und ließ mit einer seiner Zeit ganz unverständlichen Mäßigung auch der katholischen Kirche und Lehre Gerechtigkeit widerfahren, weswegen nun diese, nach ihrer Art, ihn gleich zu dem ihrigen macht. Es war ihm aber ein höherer Standpunct vor Augen, als in der Beschränkung irgend einer äußeren Kirche; auf das, was Allen zum Grunde liegt mehr oder weniger, ging er ein; selbst die Socinianer konnte er mit Gerechtigkeit würdigen, weswegen ihn nun diese und der Haß gegen diese sogleich auch zu einem Socinianer machten. Seine Verdienste um Staat und Kirche sind durch die reichen Schriften über beide unvergänglich und eine bleibende Nahrung für jeden gebildeten Geist. (Franke de Historia dogmatum Arminianorum. Kil. 1814. 8.)

Im Widerspruch gegen die Grundsätze der Remonstranten erhielt der calvinische Lehrbegriff noch einige Bestimmungen weiter durch die Dortrechter Synode, und überhaupt konnte die symbolische Form einer Art von allgemeiner Kirchenversammlung ihm nicht wenig zur Stütze und zur Befestigung dienen. Es war dabei unstreitig die Absicht der Synode, allen verschiedenen Meinungen über die Gnadenwahl mehr Uebereinstimmendes zu geben und sie der calvinischen conform zu machen; allein diese Absicht erreichte die Synode nicht. Vielmehr war nur dieß die Wirkung und Folge ihrer Bestimmungen, daß der Widerspruch dagegen nur lebhafter und der Secten- und Partheigeist nur noch mehr dadurch gereizt, auch die Trennung von den Lutheranern, die sich in den Remonstranten als mitverdammt betrachteten, erst vollendet wurde. Nicht einmal anerkannt und ange-

nommen wurden in allen Ländern ihre Beschlüsse; selbst einige von den vereinigten Niederlanden, wie Friesland, Seeland, Utrecht, Gröningen und Geldern, beharrten an die dreißig Jahre auf ihrem Widerspruch dagegen und konnten erst im J. 1651 umgestimmt werden. Kurz die Acte dieser Synode hatte ganz das Schicksal der Concordienformel in der lutherischen Kirche. Alle die verschiedenen Kirchen der Reformirten hielten sich für nicht gebunden durch die Dortrechter Synode und erklärten sich in ihrem Particularglaubensbekenntnisse bald für, bald gegen die calvinisch-dortrechtische Prädestinationstheorie. Gerade diese Vervielfältigung der Partheien war der Grund, wie die Dortrechter Synode die Veranlassung dazu, daß nun jede Kirche in eigenen Privatsymbolen ihre besondere Meinung erklären zu müssen glaubte.

Zweites Kapitel.

Ueber die verschiedenen Glaubensbekenntnisse.

Jenes innere dogmatische Verhältniß der einzelnen Glaubensbekenntnisse zu den beiden Hauptlehren des reformirten Lehrbegriffes kann auch am zweckmäßigsten den Hauptgesichtspunct angeben, unter welchem man die einzelnen reformirten Symbole zusammenfassen und ordnen kann. In Ansehung der reformirten Kirche aber hat man eine Sammlung von ihren Glaubensbekenntnissen, durch deren Gebrauch man sich die Kenntniß ihres Lehrbegriffes sehr erleichtern kann, weil sich in derselben wenigstens die meisten und die Hauptsymbole der reformirten Kirche zusammenfinden. Dieß ist die unter dem Titel: Corpus et Syntagma angeführte, wovon die erste Ausgabe schon im J. 1581 zu Genf in 4to herauskam und eine zweite im J. 1612. Allein schon dieß ist doch ein etwas schlimmer Umstand dabei, daß diese sonst reiche Sammlung doch bei weitem nicht alle reformirten Symbole enthält und einige Hauptstücke fehlen, die

man daher anderweitig suppliren muß (z. B. die Heidelberger Bekenntnisse und die märkischen Glaubensbekenntnisse). Dann aber ist die Sammlung selbst sehr unkritisch veranstaltet und die ganze Reihe der erschienenen Normalschriften ohne genaue Zeitbestimmung oder Angabe der historischen Umstände ihrer Entstehung, worauf doch hiebei so viel ankommt, und in ziemlicher Verwirrung durch einander geworfen. Es wäre zu wünschen, daß Einer für die reformirte Kirche thäte, was Walch der Jüngere für die lutherische gethan hat. Dieß ist denn auch von Augusti versucht durch das von ihm herausgegebene Corpus librorum symbolicorum, qui in ecclesia reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt. Elberfeldi 1827. Dann eine deutsche Sammlung von Maß, Neuwied 1828—30, 2 Bde., und von Beck, Neustadt 1830, 2 Bde. Die reichste, beinahe vollständige Sammlung ist die von Niemeyer, Leipzig 1840. Die Ausgabe von Augusti bleibt hinter der eigentlichen Aufgabe sehr weit zurück. Sie hat in der Auswahl und Anordnung der verschiedenen Glaubensbekenntnisse unrichtige und einseitige Gesichtspuncte befolgt; sie ist auch bei weitem nicht vollständig (die abgedruckten Stücke lassen die Anfänge des reformirten consensus fidei ganz im Dunkeln); sie hat für die Aufklärung der Geschichte des reformirten Bekenntnisses, wie sie sich an der Aufeinanderfolge dieser Confessionsstücke entwickeln müßte, nicht das Mindeste geleistet; sie hat die Integrität der Documente selbst durch willkührliche oder nachlässige Omissionen verletzt und nicht auch den mäßigsten Anforderungen der Kritik genug geleistet, endlich auch einen Text geliefert, der fehlerhaft, sinnentstellend gedruckt, Alles unsicher macht.

Der erste Schritt zur symbolischen Fixirung der Differenzpuncte, welche von Anfang der Reformation an die sächsische und schweizerische Kirche entzweiten, geschah lutherischer Seits durch das sogenannte schwäbische Syngramm. Die Veranlassung dazu war die Schrift Oecolampads über die Meinungen der älteren

Kirche vom Abendmahl, welche er einigen schwäbischen Predigern zugesandt hatte. Diese, unter denen dazumal Johann Brenz, Prediger in Schwäbisch Hall, und Erhardt Schnepf, Prediger in Wimpfen, in vorzüglichem Ansehn standen, vereinigten sich zu einer Widerlegung derselben, welche von Johann Brenz im Namen der übrigen aufgesetzt und im October des Jahres 1525 von vierzehn anderen Predigern unterschrieben wurde. Ihre Bestimmung war einzig, die leibliche Gegenwart des wahren Fleisches Christi im Abendmahl gegen Oecolampad zu behaupten, der sich denn auch in einer eigenen Schrift ad ecclesiastas Suevos Antisyngramma vertheidigte. Diese Schriften haben jedoch noch ganz das Ansehen einer zwar öffentlich geführten, aber nicht symbolisch fixirten Streitigkeit. Der erste eigentlich symbolische Schritt der Partheien gegen einander geschah durch die augsburgische Confession, denn sie enthält im 10. Artikel den ersten öffentlichen und anerkannt symbolischen Widerspruch der lutherischen Kirche gegen die reformirte Abendmahlslehre. Hingegen war es ebendaselbst zu Augsburg auf dem Reichstage vom J. 1530, wo die vier oberländischen Städte Straßburg, Constanz, Memmingen und Lindau nach ihrer Weigerung, die augsburgische Confession zu unterschreiben, mit einem eigenen Symbol hervortraten, welches unter dem Namen der Confessio Tetrapolitana bekannt ist, aus 23 Artikeln bestehend, gleichfalls dem Kaiser lateinisch und deutsch übergeben, obgleich nicht, wie die augsburgische Confession, öffentlich vorgelesen. Obgleich aber nun diese Schrift im folgenden Jahre zu Straßburg unter öffentlicher Autorität erschien und den schweizerischen Lehrbegriff wirklich enthielt, so war doch ihr Werth und ihre Bedeutung sehr vorübergehend. Sie drückte zwar dazumal und in dem Augenblick die schweizerische Lehre jener vier Städte aus, und die schweizer Theologen erklärten nachmals auch ihre Uebereinstimmung damit; allein die Städte selbst, von denen sie herrührte, traten ja noch im J. 1530 der augsburgischen Confession

förmlich bei, obgleich freilich nur mit der Erklärung, daß der Sinn, in welchem sie die augsburgische Confession angenommen, nach der Confessio Tetrapolitana zu bestimmen sey, und daß sie jener nur soweit beistimmten, als sie mit dieser sich vereinigen lasse. Obgleich nun die Tetrapolitana für jene Städte immer noch symbolisch blieb, so konnte sie doch seitdem von den schweizerischen Kirchen nicht mehr anerkannt werden. Als dann im J. 1536 die oberländischen Städte sich die wittenbergische Concordie gefallen ließen, in welcher die lutherische Lehre mit genauen Bestimmungen ausgesprochen war, so verlor seitdem die Confessio Tetrapolitana ganz ihre symbolische Bedeutung: denn von nun an waren jene Städte so gut wie ganz lutherisch geworden. Als eine ächte Urkunde der damaligen Denkart schweizerischer Kirche kann endlich auch das Privatsymbol betrachtet werden, welches Zwingli selbst noch, obgleich nicht einmal im Namen der von ihm gereinigten Kirche, sondern blos in seinem eigenen, dem Kaiser Carl V auf dem Reichstage zu Augsburg übergeben ließ. Es enthält eine Auseinandersetzung fast aller dogmatischen Artikel und spricht besonders die Lehre vom Abendmahl im strengsten Gegensatz gegen die lutherische und in der weitesten Entfernung von dieser aus. Es ist aber auch nicht einmal nachher öffentlich von der schweizerischen Kirche angenommen, sondern immer nur eine Privatschrift Zwingli's geblieben.

Eine Hauptschrift und symbolische Darstellung schweizerischer Lehre ist die im J. 1536 auf einem Convent zu Basel aufgesetzte Confession unter dem Namen der Confessio helvetica. Die nächste Veranlassung war das damals allgemein erwartete Concilium und die Vereinigung, welche die Straßburger zwischen den Schweizern und Sachsen einzuleiten gedachten. Urheber derselben waren die berühmtesten Theologen von Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, Biel und Mühlhausen; auch Capito und Bucer waren dabei, um die Confession wo möglich so einzurichten, daß sie nicht nur dem katholischen Conci-

lium, sondern auch Luther übergeben werden und diesem gefallen möchte. Sie ist daher in der Lehre vom Abendmahl und von den Sacramenten überhaupt sehr gemäßigt und in manchen Puncten und Bestimmungen dieser Lehren der Lehre Zwingli's und Oecolampads nicht conform, aber dafür auch sehr unbestimmt und auf Schrauben gestellt. Luther urtheilte auch von ihr, da sie nun bei der Wittenberger Concordie in dem nämlichen Jahre von Bucer und Capito ihm übergeben worden war, sie sey an sich recht gut (in se rectam esse). Aber diese Annäherung der Schweizer, so sehr sie ihm wohlgefiel, bewog ihn doch nicht, von seiner Lehre nur im mindesten zu weichen, und mußten also doch, wie schon berührt worden, die Straßburger am Ende nur in eine solche Vereinigung willigen, wobei sie eigentlich ganz zur lutherischen Lehre übergingen. Ebendeswegen nun, weil sie die schweizerische Lehre gar nicht determinirt enthielt, so wurde mit ihr im J. 1566 eine sehr wesentliche Veränderung vorgenommen. Man fand es für nöthig, die so kurze Confession zu erweitern; doch dieß war nur der Vorwand, um die neuen Vorstellungen, die man inzwischen von Calvinus angenommen, in das Bekenntniß hineinzubringen. In dieser Form vom J. 1566 sieht sie nun der vom J. 1536 fast gar nicht mehr ähnlich; es dürfen beide mit vollem Recht als zwei verschiedene Bekenntnißschriften betrachtet werden, sowie sie überhaupt Quellen eines ganz verschiedenen Lehrbegriffes verschiedener Zeiten sind.

In der Zwischenzeit war bereits jene große Modification des zwinglischen Lehrbegriffes vorgenommen, welche auch in Sachsen nicht wenige Freunde gewann. Calvin selbst hatte sich mit den Zürichern zu einem Vergleich gesetzt, der es an sich schon genug aussagte, daß hier nicht von einer Wiederholung der zwinglischen Lehre die Rede sey. Er war mit Farel als Prediger zu Neufchatel selbst nach Zürich gereiset, wo aber außer einer gegenseitigen Erklärung der Lehre vom Nachtmahl nichts ausgerichtet wurde. Nach seiner Zurückkunft nach Genf brachte nun

Calvin, dem an der Verbindung und Glaubenseinigkeit mit den Zürichern sehr gelegen war, noch im J. 1549 dasjenige, worüber sie einig geworden waren, in einen schriftlichen Aufsatz, der aus 26 Artikeln besteht, und schickte ihn den Zürichern zu mit der Bemerkung, daß alle Prediger von Genf und Neufchatel ihn bereits unterschrieben. Dieß ist der berühmte Consensus helveticus s. Consensio mutua etc. Von dieser Zeit an, und besonders nachdem Luther gestorben war, erklärte Melanchthon seine Hinneigung zum Calvinismus immer offener; in der neuen Ausgabe der augsburgischen Confession brachte er im J. 1540 offenbar und erwiesen um der Calvinisten willen die berühmte Veränderung an, die sie auch den Schweizern annehmlicher machen konnte, und das Geschrei über den heimlichen Calvinismus wurde nun bald immer ärger. Dem Uebel wußte man endlich auf keine andere Art, als durch eine neue lutherische Bekenntnißschrift zu steuern, welche unter dem Namen der Concordienformel die entschiedene Trennung und Absonderung von den Calvinisten vollbrachte, und noch lange nach derselben wurde sie gegen neue Widersprüche im J. 1593 von neuem vertheidigt durch den sogenannten sächsischen Visitationsartikel, welcher allein auf die drei oder vier Divergenzpuncte der lutherischen und calvinischen Lehre einging und die Wahrheit und ausschließliche Richtigkeit jener gegen diese retten und befestigen wollte.

Eine Reihe neuer Bekenntnißschriften erfolgte reformirter Seits in der Periode von Calvinus bis auf die Dortrechter Synode, hauptsächlich auf Veranlassung der von ihm dem schweizerischen Lehrbegriff angeschlossenen Prädestinationstheorie. Diese Lehre, welche auch in der Concordienformel nachmals verworfen wurde, wurde nun auch von den verschiedenen reformirten Kirchen auf die verschiedenste Art angenommen; nicht alle nahmen sie auf mit den Bestimmungen, welche ihr Calvinus gegeben; andere waren erklärt dafür: dieß theilt die in dieser Zeit entstandenen reformirten Symbole von selbst in zwei Classen.

Den ächten und reinen calvinischen Lehrbegriff über diesen Punct enthält wohl der berühmte Genfer Consensus, der noch im J. 1551 von dem gesammten genfischen Ministerium unterschrieben wurde unter dem Titel: Consensus pastorum ecclesiae Genevensis. Dieser Aufsatz, der im Anfang selbst den Titel De aeterna praedestinatione führte, enthält eigentlich diese Grund- und Unterscheidungslehre der calvinischen Dogmatik in einer Form, wie Calvin sie selbst symbolisch wünschte, wie es auch von den Genfern zunächst geschah. Noch im J. 1554 brachte er es denn auch dahin, daß die schweizerische Kirche überhaupt auf einem Convent zu Zürich den Aufsatz für symbolisch erkannte unter dem Namen Consensus Tigurinorum, der nur nicht mit einem früheren Aufsatz verwechselt werden muß, der zuweilen auch mit diesem Namen angeführt wird und wodurch schon im J. 1549 Calvin sich mit den Schweizern über eine gemeinschaftliche Lehrform vom Abendmahl vereinigte.

In die Klasse der Bekenntnißschriften, welche die reine und ungemilderte calvinische Lehre von der Prädestination enthalten, gehört zweitens die französische Confession vom J. 1559. Es läßt sich aus der engen Verbindung der genfischen und französischen Kirche, dem großen Einfluß Calvins auf diese und aus der Betriebsamkeit seiner Schüler, besonders des Theodor von Beza, leicht erklären, wie auch in Frankreich diese Lehre so bald großen Beifall finden konnte. Auf einer Synode zu Paris vom J. 1559 wurde also diese Confession zuerst entworfen, bestehend aus 40 Artikeln, im J. 1561 von Beza auf dem Colloquium zu Poissy dem König Carl IX. übergeben, im J. 1566 lateinisch gedruckt und im J. 1571 zu Rochelle auf einer Synode sowohl vom König Heinrich IV. und seiner Mutter, als auch von dem Prinzen von Condé, Ludwig von Nassau, Coligny, Chatillon und allen Predigern unterschrieben.

Zu derselbigen Zeit wurde die calvinische Prädestinationslehre auch in Ungarn und Siebenbürgen symbolisch gemacht:

denn hier vereinigte man sich auch noch im J. 1557 zu einem Bekenntniß, welches, obgleich kurz und nur aus 11 Artikeln bestehend, doch im neunten die Erwählungslehre mit harter Bestimmtheit ausspricht. Diese Confessio Czengeriana, die im Corpus und Syntagma unter dem falschen Namen einer Confessio Polonica angeführt ist, wurde im J. 1570 zu Debreczyn gedruckt und ist eine von den Quellen des ächtesten und reinsten Calvinismus. Es darf bei dieser Gelegenheit nur noch erwähnt werden, daß Calvins Institutio religionis christianae, obgleich der Form nach nichts als Calvins Privatschrift, doch unstreitig die Hauptquelle des symbolischen Lehrbegriffes wurde, wie er jetzt in den verschiedensten Ländern festgesetzt ward.

Doch nicht alle Kirchen nahmen die calvinischen Bestimmungen der Erwählungslehre in ihrer ursprünglichen Form auf; vielmehr gestaltete sich diese Lehre an den verschiedensten Orten ganz national, d. h. so, wie sie dem Geiste einer Nation, ihrer sonstigen Verfassung und dem Grade ihrer theologischen Ausbildung entsprach. Dieß war im besonderen Grade in England der Fall, und hieher gehören vornehmlich die berühmten 39 Artikel der englischen Kirche. Noch unter der Regierung des Königs Eduard VI., unter welchem die Reformation der Kirche zu Stande gebracht wurde, fand man ein festes Glaubensbekenntniß für nöthig; es wurde von dem Erzbischof Thomas Cranmer von Canterbury und Lancelot Ridley aufgesetzt, allen Bischöfen und Doctoren der Theologie im Lande zur Verbesserung zugeschickt und ursprünglich in 42 Artikeln zu London gedruckt im J. 1553. Cranmer aber war, wie die ersten Reformatoren in England überhaupt, durch Luthers Lehre und Schüler zuerst mit dem gereinigten Lehrbegriff bekannt geworden; die augsburgische Confession wurde von allen Freunden der reinen Lehre sehr hoch geachtet und Bucer war um diese Zeit Lehrer der Theologie zu Oxford und Cambridge. Es ging also natürlich zu, daß man in dieser Confession sich gar nicht sehr weit von der augsbur-

gischen Confession entfernte; auch in der Lehre vom Abendmahl waren die Ausdrücke so gewählt, daß sie sich eben so gut lutherisch als calvinisch deuten ließen. Unter der Königin Elisabeth wurde zu London eine Synode veranstaltet im J. 1562 und auf derselben die Zahl der 42 Artikel zuerst auf 39 reducirt, hierauf aber auch nicht nur die Abendmahlslehre bestimmter calvinisch gefaßt, sondern auch auf die calvinische Erwählungslehre Rücksicht genommen. Allein eben dieser Punct wurde in der Confession in so weiter Unbestimmtheit berührt, daß man nachher die verschiedensten Meinungen auch damit vereinigen konnte. In dieser Gestalt wurden die 39 Artikel gleich damals gedruckt, im J. 1571 von der Königin nochmals bestätigt und englisch und lateinisch in beiden Sprachen gleich authentisch herausgegeben, auch durch einen besonderen Parlamentsbeschluß zum bleibenden Symbol der englischen Kirche gemacht. Die große Unbestimmtheit der 39 Artikel in den Hauptcontroverspuncten erregte nachmals viel Streit. Die rigiden Calvinisten, deren es immer in England gab, waren daher sehr unzufrieden mit Burnets expositio, der fast nichts von der calvinischen Dogmatik im Artikel von der Prädestination stehen ließ, und zeigten, wie durch die 39 Artikel einem Jeden noch so große Freiheit zu glauben verstattet worden sey; diese wurden daher von jenen die Latitudinarier genannt. Was hingegen die ganz entgegengesetzte Denkart, der Puseyismus, noch mit den 39 Artikeln vereinbar gefunden hat, ist bekannt. Außer den 39 Artikeln steht auch die Homiliensammlung, die unter dem König Eduard VI. aufgesetzt wurde, in großem Ansehn. Sie wurde in den ersten Zeiten der englischen Reformation gemacht, da man im Reich noch einen großen Mangel an guten Predigern hatte; um also doch das Wort Gottes rein und lauter zu hören, wurde diese Sammlung von Predigten zum Behuf des Unterrichts der ersten Prediger sowohl als der Gemeinden angelegt, denen sie vorgelesen wurden. Auch sie sind von Cranmer und Ridley aufgesetzt

worden. Endlich gehört in diese Reihe die Liturgie, unter dem Namen des gemeinen Gebetbuches (common prayer-book) zuerst im J. 1549 bekannt gemacht. — Auch die schottische Confession enthält den Calvinismus in sehr gemilderter Gestalt, was um so befremdender ist, da man sonst weiß, daß Johann Knox, der unmittelbar aus der Schweiz die Reformation nach Schottland brachte, ein feuriger Anhänger von Calvin und seiner Lehre war. (Leben von Knox, aus dem Engl. von Planck.)

Der heidelbergische oder pfälzische Katechismus ist auch eine von den Quellen des reformirten Lehrbegriffes, in welchen der Calvinismus so verwischt und in so unbestimmter Kürze und Allgemeinheit hervortritt, daß er eben wegen dieser Mäßigung fast von allen reformirten Kirchen, nicht blos in Deutschland, als symbolische Hauptschrift anerkannt und aufgenommen worden ist. Er wurde von zwei heidelbergischen Theologen zuerst aufgesetzt, auf einem Convent aller Inspectoren und Prediger am Ende des Jahres 1562 zu Heidelberg approbirt und mit einer Vorrede des Churfürsten Friedrich III. von der Pfalz im J. 1563 zuerst herausgegeben, als Normalschrift in alle pfälzische Kirchen und Schulen eingeführt und bald nachher fast in alle todte und lebende Sprachen übersetzt. Die beiden Verfasser dieses Katechismus wollten sich allerdings in dieser Schrift dem Calvinismus und seinen Unterscheidungslehren nähern: denn sie wollten sich von der lutherischen Lehre dadurch aufs Feierlichste lossagen: allein so bestimmt sie dieß thaten in der Lehre vom Abendmahl, so stellten sie doch die Lehre von der Gnadenwahl in einer so milden und unanstößigen Form darin auf, daß sogar Arminius in der Folge behaupten konnte, die Lehre von der absoluten Gnadenwahl widerspreche dem heidelbergischen Katechismus. Im J. 1563 wurde er noch zum zweitenmale gedruckt und von dem Churfürsten selbst mit der berühmten dreißigsten Frage vermehrt, welche nachmals so viel Streit erregte, und worin auf die Frage, was für ein Unterschied sey zwischen dem

Abendmahl des Herrn und der päpstischen Messe, am Ende die Antwort erfolgt: und ist also die Meß im Grunde nichts anders, denn eine Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi und eine vermaledeite Abgötterei. Auf der Synode zu Dortrecht vom J. 1618 wurde der Katechismus völlig autorisirt und in symbolisches Ansehn eingesetzt, welches er denn auch noch bis auf die neueste Zeit behalten hat, wo man nach der in Baden und der Pfalz erfolgten Vereinigung der Lutheraner und Reformirten einen neuen, gemeinsamen Katechismus zu verfertigen beschlossen hat.

Eben so liberal und moderat, wie der Heidelberger Katechismus, drückt sich die brandenburgische oder märkische Confession über die calvinische Prädestinationslehre aus. Sie war Anfangs nur ein persönliches Glaubensbekenntniß des Churfürsten Sigismund, da er zur reformirten Kirche übertrat, ward aber nachher durch den großen Churfürsten Friedrich Wilhelm im J. 1662 und 1668, durch König Friedrich Wilhelm I. im J. 1725 in symbolisches Ansehn eingesetzt. Der große Churfürst fügte noch das Colloquium Lipsiacum von 1631 und die thornsche Declaration von 1645 hinzu; doch ist die Confessio immer die Hauptschrift geblieben. (S. Dan. Heinr. Hering, Histor. Nachricht von dem ersten Anfang der evang. reform. Kirche in Brandenburg und Preußen. Halle 1778. 8. S. 125.) Außerdem haben die brandenburgischen, anhaltischen, bremischen und hessischen Kirchen noch das Corpus doctrinae Philippicum als eine Sammlung symbolischer Schriften angenommen. Diese Kirchen hielten Melanchthon wegen seiner großen Mäßigung für einen Bekenner ihrer Lehre, wie denn seine Hinneigung zur calvinischen Abendmahlslehre entschieden ist. Aber ebendeswegen stimmten sie nun auch in der Prädestinationslehre den milden Grundsätzen Melanchthons darüber bei und nahmen diese Lehre fast ganz im Sinne der lutherischen Kirche auf.

Zu den Hauptquellen des reformirten Lehrbegriffes in der milderen Gestalt gehört ferner die niederländische Confession oder

Confessio belgica, zuerst im J. 1562 als eine Privatschrift von Guido de Bres aufgesetzt, dann anderen Predigern communicirt und von diesen mit Zusätzen bereichert. Selbst die Synode zu Dortrecht versagte ihr ihre Billigung nicht; sie wurde von den Generalstaaten als symbolisches Buch bestätigt und noch im J. 1651 im Haag von neuem. Die Lehre von der Prädestination ist in dieser Confession, wie sie vor der Synode zu Dortrecht war, so gemäßigt ausgesprochen, daß die Remonstranten mit Recht behaupten konnten, nicht im mindesten davon abgewichen zu seyn.

Eine neue Klasse von Glaubensbekenntnissen der reformirten Kirche beginnt mit der Dortrechter Synode, welche am 13. Nov. 1618 eröffnet und nach 154 Sessionen am 9. Mai 1619 geschlossen wurde. Dazu gehören nun zunächst die symbolischen Actenstücke, welche theils schon vor, theils erst nach der Synode von den Gegnern derselben, den Remonstranten, herrühren. Diese bilden eine ganz eigene Quelle des reformirten Lehrbegriffes in seiner mildesten und moderatesten Gestalt. Es gehören hieher nicht sowohl die Schriften des Arminius selbst, des Episcopius, Limborch u. A., sondern nur die, welche als öffentliche Schriften der ganzen Secte können angesehen werden. Unter diesen sind nun 1) die fünf Artikel am berühmtesten, von denen die Remonstranten auch ihre Namen erhalten haben und in denen sie ihren Lehrbegriff in seiner ganzen Abweichung von dem calvinischen zusammenfaßten; sodann 2) die Epistola remonstrantium, eine Antwort der Remonstranten auf einen Brief der Prediger auf der Insel Walchern, in welchem sie die auswärtigen Theologen um ihr Gutachten befragten über die fünf Artikel der Remonstranten. In der Antwort begehren sie vornehmlich, daß man sie nur nicht so, ohne ihre Lehre untersucht zu haben, verdammen möchte. 3) Die Acta et scripta synodalia, aus zwei Theilen bestehend, einem historischen und einem dogmatischen, eine Erklärung und Vertheidigung der fünf Artikel. 4) Die Catechesis Remonstrantium, im J. 1640 zu Rotterdam in

holländischer Sprache aufgesetzt. 5) Nächst den fünf Artikeln ist jedoch unter allen diesen Normalschriften die vorzüglichste und wichtigste die Confessio sive declaratio etc., eine ausführliche und genaue Darstellung des ganzen remonstrantischen Lehrbegriffes von Simon Episcopius aufgesetzt, wozu auch noch die im J. 1629 herausgekommene Apologie derselben gehört. Sie ist eigentlich das Hauptsymbol der Remonstranten, nach der Synode zu Dortrecht verfertigt, worauf sie selbst sich immer berufen, wornach sie hauptsächlich beurtheilt seyn wollen. Die zweite Klasse von Glaubensbekenntnissen bilden dann natürlich die Acten der Synode zu Dortrecht selbst, wobei nur zu bemerken, daß man sie in zwei sehr verschiedenen Gestalten besitzt, nämlich einmal von den Remonstranten herausgegeben; die in das Corpus et syntagma aufgenommenen decreta und canones, die von den Acten gesondert oft herausgekommen sind, sind die, so von den orthodoxen Calvinisten allein anerkannt werden. Mit diesen Hauptquellen des reformirten Lehrbegriffes ist dann noch besonders zu verbinden die Geschichte des Conciliums von Johann Hales, Briefe, die der Verfasser von Dortrecht selbst aus geschrieben und Mosheim ins Lateinische übersetzt und mit einer besonderen Abhandlung vermehrt herausgegeben hat. (Franke de historia dogmatum Arminianorum.)

Den Beschluß der reformirten Glaubensbekenntnisse machen endlich diejenigen, in denen und durch die man den calvinischen Lehrbegriff im Sinne der Dortrechter Synode festzuhalten und wo möglich noch schärfer zu fixiren suchte. Dieß geschah schon lange vor der Dortrechter Synode noch im 16. Jahrh. von den Presbyterianern oder Puritanern in England und Schottland. Die sogenannte hohe Kirche oder die der Episcopalen hatte nämlich von Anfang an nicht nur einen Mittelweg zwischen Protestantismus und Katholicismus gewählt, jenen hauptsächlich in ihrer Lehre und diesen in ihrem Cultus und ihrer Verfassung ausgedrückt, sondern auch nach und nach im protestantischen Glau=

ben den milderen reformirten Lehrbegriff dem härteren Calvinismus vorgezogen. Gegen Beides nun, sowohl gegen die katholisch-hierarchische Verfassung als gegen den Abfall der bischöflichen Kirche von dem reinen und ächten Calvinismus, bildete sich vom J. 1568 an ein lebhafter und constanter Widerspruch, und zwar von Seiten Solcher, welche in der ächt calvinischen Theorie gebildet, zum Theil von Calvin selbst unterrichtet, an der Liturgie, der bischöflichen Würde, der eigenthümlichen Kleidung und an den Gebräuchen der bischöflichen Kirche großen Anstoß nahmen. Besonders tadelten sie das seltsame Kirchenregiment der bischöflichen Kirche, welche den König als ihr Oberhaupt ansieht und als ihren obersten Bischof, und die Beibehaltung der bischöflichen Würde und alle Cerimonien der bischöflichen Kirche als päpstische Greuel. Diese Gegenparthei suchte sich bald nach ihrer Art als eigene Gemeinde einzurichten und besonders die presbyterianische Verfassung im Gegensatz der bischöflichen einzuführen. Sie wurden auch Puritaner genannt, weil sie die Kirche von allen Cerimonien und Ueberbleibseln des Papstthums gereinigt wissen wollten. Auch einzelne Secten thaten sich bald wieder unter ihnen hervor: die Separatisten, die Conformisten und Nonconformisten, die Independenten oder Congregationalen, welche sich dadurch am meisten unterscheiden, daß sie eine ganz democratisch-kirchliche Verfassung haben, jede Gemeinde durch Mehrheit der Stimmen die Lehrer bestellt und entläßt, eine Secte, die besonders in Nordamerica sehr ausgebreitet ist. (Sack, Ansichten und Beobachtungen über Religion und Kirche in England; Berlin 1818. 8.) Eine recht eingerichtete Kirche, lehren die Independenten oder Congregationalen, sey in sich auch eine ganz vollkommene Kirche, unmittelbar unter Christo stehend und ohne Dependenz von irgend einem Andern. Besteht sie nur aus sieben Personen, so ist ihr alle Gewalt in kirchlichen Dingen beigelegt: alle Macht der Kirchenversammlungen hingegen ist eine antichristische Tyrannei. Die Presbyterianer über-

haupt waren auch von Anfang an mit den 39 Artikeln der bischöflichen Kirche nicht zufrieden, weil in denselben einige Glaubenslehren so unbestimmt und ungenau hingestellt worden. Dahin rechnen sie besonders die Lehre von der Gnadenwahl und Verwerfung, nebst allen, die damit zusammenhängen: von der Gnade, dem Verdienst Christi, vom freien Willen, von der Beharrlichkeit des Glaubens u. s. w., in welchem Puncte die Presbyterianer alle sehr strenge Calvinisten, die Episcopalen hingegen freier gesinnt sind. Kurz jene beschuldigen diese eines wahren Abfalls von dem ächt reformirten calvinischen Glauben. Unter dem König Jacob I. kam es zu einer Unterredung der Episcopalen und Presbyterianer, bei welcher die letzteren nun darauf bestanden, daß die sogenannten lambethanischen Artikel in das Glaubensbekenntniß der englischen Kirche aufgenommen würden. Schon vorher nämlich hatte der Erzbischof Whitgift von Canterbury den calvinischen Particularismus einführen wollen und deswegen Whitacker einige Artikel aufgesetzt, die von dem erzbischöflichen Pallast zu Lambeth, wo sie dem Erzbischof übergeben wurden, die lambethanischen genannt wurden. Jenes Anmuthen der Presbyterianer wurde vom König und Parlament verworfen, die lambethanischen Artikel wurden dem Worte Gottes zuwider und als den Frieden der Kirche störend betrachtet. Auf einer großen Versammlung ihrer Prediger zu Westminster vom J. 1643 setzten die Presbyterianer dann ein neues Bekenntniß ihrer Lehre auf, worin sie die calvinischen Unterscheidungslehren in ihrer ganzen Härte für ihre Gemeinde sanctionirten, und dieß Bekenntniß (Confessio fidei in conventu theologorum etc.; Cantabr. 1659. 8.) wurde sodann auch durch einen förmlichen Schluß des Parlamentes und des Clerus zum Symbol der schottischen Kirche erhoben. Im J. 1719 auf einem Convent von 142 Predigern beschlossen die Presbyterianer in Schottland, allem Ansehn der symbolischen Bücher zu entsagen, welches mit den übrigen Grundsätzen der Presbyterianer und

Independenten zusammenhängt. (Geschichte der Dissenters in Britannien von der Revolution 1688 — 1805, von David Bogue und James Bennet. Abgekürzt und übersetzt von Stäudlin im 2. und 3. Bd. des Archivs für alte und neue Kirchengesch.)

Die Schweizer endlich sanctionirten noch nach der Synode zu Dortrecht den rigidesten Calvinismus durch ihre berühmte Formula consensus helvetica vom J. 1675. Die Veranlassung dazu waren einige nach der Synode zu Dortrecht in der reformirten Kirche entstandene Meinungen, welche dazumal von den orthodoxen Calvinisten als irrig und ketzerisch verschrieen wurden und von der reformirten Universität zu Seaumur zunächst ausgegangen waren. Moses Amyrault hatte sich die Aufgabe gemacht, die Lehre der genfischen Calvinisten und der Dortrechter Synode mit den Meinungen derer zu vereinigen, die eine allgemeine Gnade lehren. Nach seiner Lehre hat Gott Niemanden das Vermögen an Christum zu glauben versagt, nur daß er nicht Alle unterstützt, so daß sie des Vermögens zu ihrer Seligkeit recht gebrauchen können. Man nannte die diese Meinung Recipirenden die hypothetischen Universalisten, weil sie lehrten, Gott erbarme sich Aller unter der Bedingung, wenn sie an Christum glaubten. Damit wollte nun Amyrault selbst keineswegs von der Dortrechter Synode ausdrücklich abweichen, wie denn auch Manche sich Mühe gegeben haben, sie mit den Aussprüchen von jener zu vereinigen, und meinen, daß Amyraults Meinung von der Dortrechter Lehre nur in der Form und Einkleidung verschieden sey. Mosheim erklärt diese Lehre nicht nur für verhüllten Arminianismus, sondern sogar für Pelagianismus. Auf einigen französischen Synoden, wo Amyrault verhört und bestritten wurde, wurde er noch für unschuldig erklärt. Allein dem Eifer der berühmtesten niederländischen Theologen, eines Andreas Rivet, Friedrich Spannheim, Samuel Maresius u. A., gelang es, seine Meinung in das gehässigste Licht zu stellen und seine entschiedene Abweichung von der Dortrechter Synode als

ein Verbrechen darzustellen; obgleich sich dann noch die größesten der französischen Theologen, ein Daillé und Blondel, seiner sehr gründlich und tapfer annahmen, so war doch schon in der Mitte des 17. Jahrhunderts seine Meinung zu einer symbolischen Verdammung reif. Dieß war der erste Punct, den die Formula consensus helvetica feierlich verdammte. Der zweite Punct war die Irrlehre des Placäus von der Zurechnung der Sünden Adams. Die calvinische Dogmatik und Dortrechter Synode hatten nämlich auch den strengsten Imputationsbegriff in Ansehung der Sünden Adams angenommen; Placäus hingegen, ein Freund und College Amyraults zu Seaumur, lehrte dagegen, daß einem Jeden seine eigene Sünde, als eine angeborene Neigung zu sündigen, von Gott zugerechnet, daß die Erbsünde dem Menschen zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar zugerechnet werde. Schon eine Synode zu Charenton vom J. 1642 verwarf diese Lehre; Andreas Rivetus, Maresius u. A. widerlegten sie, und auf Anstiften des Franz Turretin wurde auch dieser Irrthum in der Formula consensus helvetica förmlich verdammt. Der dritte Punct war die Lehre des Joh. Piscator zu Herborn von dem Gehorsam Christi, welche schon zunächst von einigen französischen Synoden bald nach dem Anfang des 17. Jahrhunderts verworfen wurde. Piscator lehrte nämlich vom J. 1615 an, Christi thätiger Gehorsam gehöre nicht zu seiner stellvertretenden Genugthuung für uns; da er als Mensch dem göttlichen Willen gehorchen müssen, habe er durch Erfüllung des Gesetzes Anderer nichts bei Gott verdienen können. Durch diese Meinung schien nun den orthodoxen Reformirten, hierin ganz gleich denkend mit der lutherischen Kirche, die katholische Lehre vom Verdienst der guten Werke des Menschen, von dem eigenen Vermögen, das Gesetz zu erfüllen, viel zu sehr begünstigt, die Lehre vom Verdienst Christi aber zu sehr beeinträchtigt zu werden, und deswegen wurde auch diese Lehre in der Formula consensus helvetica förmlich verdammt. Ein vierter Punct, über den die

Formula consensus helvetica sich verbreitet, ist die von Ludwig Capellus in seinem großen und mühsamen Werk über das Geheimniß der Punctation im J. 1624 aufgestellte Meinung über den jüngeren und späteren Ursprung der hebräischen Vocale. Diese an sich blos hermeneutische und linguistische Untersuchung eines überaus gelehrten Mannes, der Professor der hebräischen Sprache auch an der Universität zu Seaumur war, hatte doch eine wichtige Beziehung auf die damalige, bei Lutheranern wie bei Reformirten als kirchlich angenommene, Lehre von der Inspiration der heiligen Schriftsteller. Schon der bekannte Flacius hatte es im 16. Jahrh. im 2. Theil seines Clavis scripturae für äußerst bedenklich ausgegeben, daran zu zweifeln, daß die hebräischen Vocale und Accente mit dem übrigen Text gleichzeitig seyen und von den Verfassern der heiligen Schriften selbst noch hinzugefügt. Lutheraner und Reformirte machten sich daher mit gleicher Heftigkeit gegen Capellus auf, als er mit den stärksten historischen Gründen es schon damals beinahe außer Zweifel setzte, daß die Accente nicht gleichzeitig seyen mit dem übrigen Text. Die gelehrten Orientalisten Matthäus Wasmuth zu Rostock und Johann Burtorf zu Basel vereinigte daher gleicher Haß gegen Capellus, und Beide unternahmen es, das Alter und die göttliche Inspiration der hebräischen Vocale gegen ihn zu vertheidigen. Man hätte wohl gern dazumal auch in der lutherischen Kirche ein Dogma daraus gemacht, allein man fand zum Unglück schon in Luthers Schriften einige Stellen, aus denen sich deutlich ergab, daß schon Luther keinen sonderlichen Glauben daran gehabt. Obgleich nun Capellus bewies, daß auch Calvinus seiner Meinung günstig gewesen, so ließen doch Franz Turretin und Heidegger dieß Argument nicht gelten, und vereinigten sich mit mehreren Anderen, die Göttlichkeit der Vocale und ihr gleichzeitiges Alter mit dem Text in Schutz zu nehmen. An diesem Eifer gegen Capellus mochte vielleicht die Erfahrung auch ihren Antheil haben, daß nämlich die Remonstran=

ten sehr geneigt schienen, der ganzen Lehre von der Inspiration eine etwas andere Gestalt zu geben und sie wo möglich ganz zu untergraben. Schon Episcopius wenigstens hatte es nämlich mit großer Freimüthigkeit erklärt in seiner Institutio relig. christ. l. IV. c. 4., daß man nicht nöthig habe, alle Bücher der heiligen Schrift für unbedingt inspirirt zu halten, und besonders nicht alle historischen Bücher, als bei welchen die Glaubwürdigkeit und Wahrheit der erzählten Thatsachen die Hauptsache und aus ganz anderen Gründen zu beweisen sey. Auch Hugo Grotius war der Meinung beigetreten und hatte es bereits öffentlich erklärt, daß man wenigstens nicht alle Bücher des A. T. und gar keines von den historischen für inspirirt zu halten habe. Hiemit wollten nun die Remonstranten noch keineswegs den Inspirationsbegriff ganz aufgeben, wie sie von orthodoxen Lutheranern und Reformirten beschuldigt wurden, sondern sich nur die Freiheit sichern, ihn nur auf solche der heiligen Schriften zu beziehen, deren Inspiration kein innerer und äußerer Grund entgegenstehen möchte. Die Remonstranten hatten sich daher auch in ihrer Hauptconfession so weit und unbestimmt als möglich darüber ausgedrückt: denn im 5. Paragr. des 1. Art. de scriptura sacra, wo ausführlich auch über diesen Gegenstand gesprochen wird, ist doch eine genauere Erklärung dessen, was unter Inspiration zu denken sey, umgangen, und heißt es blos: quod omnes hi libri a viris divinis scripti vel approbati sint, ja im 7. Paragr. wird es geradezu gesagt, daß der göttliche Ursprung der in den heiligen Schriften enthaltenen Lehren durchaus nicht daraus bewiesen werden müsse, quod a viris istis divinis scriptae sint. Deswegen nahm man nun auch in der Formula consensus helvetica ohne Zweifel die Behauptung des Capellus so wichtig und verdammte sie. Dieß wichtige Glaubensbekenntniß wurde im J. 1674 durch Franz Turretin von Genf betrieben und von Joh. Heinr. Heidegger von Zürich zu Stande gebracht, welches dann auch noch im

J. 1675 von den Zürichern, 1676 von Bern, Basel, Schaffhausen und Genf als symbolisches Buch eingeführt wurde, nicht ohne Hülfe der weltlichen Obrigkeit. Zu Zürich und Bern ist die Formula consensus helvetica bis auf unsere Tage in Kraft und Ansehn geblieben; die Reformirten aber in den französischen Cantons, selbst zu Bern, besonders aber zu Basel und Genf, ließen noch am Ende des 17. Jahrhunderts von ihrem Eifer dafür merklich nach, zumal da Churfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg im J. 1686 diese Confession als das größeste Hinderniß einer dazumal stark betriebenen Vereinigung der Protestanten betrachtete. Aus diesem Gesichtspuncte stellte sie auch Mosheim dar in seiner Abhandlung über die Autorität des Dortrechter Conciliums. Der Magistrat und die Theologen von Bern waren daher schon im J. 1722 weise genug, sich das Drückende dieses Symbols möglichst zu erleichtern, und verlangten in einem eigenen Edict, welches Mosheim hat abdrucken lassen, daß die Formula consensus helvetica künftig nicht mehr als formula fidei, sondern nur als formula doctrinae gelten solle, eine Distinction, welche weniger der Wahrheit als nur der Heuchelei Vorschub thun konnte, als eine Normalschrift, gegen welche nicht öffentlich gelehrt und geschrieben werden sollte.

Denkt man überhaupt an das Verhältniß und den Standpunct der gegenwärtigen Ueberzeugungen zu jener Zeit, in der die mannigfaltigen Glaubensbekenntnisse der reformirten Kirche entworfen wurden, so läßt sich nicht verbergen, was auch in der lutherischen Kirche eben so sehr der Fall ist, daß doch die Privatüberzeugung der einzelnen Theologen und Kirchen heutiges Tages gar weit und stark und hie und da so entschieden und constant von den Symbolen abgewichen ist, daß kaum noch eine Aehnlichkeit zwischen beiden zu bemerken ist. Dieß ist eine von den Erscheinungen, welche man sich in der protestantischen Kirche nicht darf befremden lassen, da die Symbole ihrer ursprünglichen

Natur und Bestimmung nach nicht so die Gewissen binden konnten, als in der römischen Kirche. Die größere Freiheit der Ueberzeugungen verräth sich schon in der größeren Anzahl der Glaubensbekenntnisse. Gerade diese große Mannichfaltigkeit der Symbole machte in eben dem Grade den Zwang derselben leichter, und machte es den verschiedensten Ueberzeugungen möglich, sich zu irgend einem der vorhandenen Symbole zu bekennen. Obgleich man daher wohl bei einzelnen Theologen nur fragen darf, ob sie in der niederländischen, schweizerischen oder französischen Kirche leben, um ihres Glaubens aus den daselbst eingeführten Symbolen gewiß zu werden, so darf man sich doch auch dieß nicht befremden lassen, daß man nicht selten bei Theologen der Kirchen, die sich in ihren Symbolen gar nicht an den streng calvinischen oder Dortrechter Lehrbegriff gebunden haben, dennoch die strengste Prädestinationstheorie vertheidigt findet. Es gab immer einzelne heidelbergische, bernische oder brandenburgische Theologen oder einzelne Glieder der englischen Kirche, welche mit allen Unterscheidungslehren der reformirten Kirche auch den rigidesten Calvinismus aufstellten und vertheidigten. Nirgends waren sie so nothwendig an die Symbole der Landeskirche gebunden, daß sie unter keinen Umständen davon hätten abweichen dürfen, und immer konnten sie ja für diese Ueberzeugung andere Symbole von großer Autorität anführen; jene Landeskirchen aber, die den Calvinismus in so milder und temperirter Gestalt enthalten, hatten sich, außer etwa die brandenburgische, doch auch nicht gegen die calvinische Prädestinationslehre erklärt, sondern Jedem die Freiheit seiner Privatüberzeugung ungekränkt gelassen. Häufiger hingegen ist die Erscheinung, besonders in den neueren Zeiten, daß sich in den Schriften und dem Glauben reformirter Theologen und der meisten Mitglieder dieser Kirche selbst in den Ländern, die sich freiwillig vormals an die ächt calvinische Dogmatik oder an die Dortrechter Synode gebunden hatten, kaum noch eine leichte Spur davon entdecken läßt. We=

nigstens in den Schriften eines Lavater, Heß, Müller u. A. dürfte man wohl dergleichen vergeblich suchen, obgleich sie in ihrer Weise nichts desto weniger rechtgläubig sind, und den Schriften der jetzigen Genfer Theologen kann man es nicht aufs Entfernteste noch ansehen, daß Genf einst die Pflanzschule des Calvinismus war: ja da ist es in den neuesten Zeiten sogar vorgekommen, daß durch einen eigenen Beschluß der venerable compagnie, welches die dortige Geistlichkeit ist, man über wesentliche Grundlehren des Christenthums, welche namhaft gemacht sind, nicht mehr predigen zu wollen sich vereinigt hat. Gleichwohl trägt solche Abweichung vom Kirchenglauben nichts aus für die historische Darstellung und Entwickelung des Lehrbegriffes selbst, wie er in den Symbolen fixirt ist; denn so lange eine Kirche diese ihre Symbole nicht eben so öffentlich zurückgenommen, als sie eingeführt wurden, wird sich der jetzige Stand der Ueberzeugung zu dem einst festgestellten Lehrbegriff, wie dieser selbst, einzig nach denselben allein bestimmen lassen.

Drittes Kapitel.

Die Unterscheidungslehren.

1. Die Lehre vom Abendmahl.

Als Luther im J. 1524 mit Carlstadt in Streit gerieth über die Lehre vom Abendmahl, hatte sich in seiner Seele die Idee vom Abendmahl des Herrn bereits so weit ausgebildet, daß er zu der Ueberzeugung von der entschiedenen Falschheit der römischen Brotverwandelungslehre gekommen war. Gleichwohl war die Abneigung davor niemals so groß gewesen, daß er die wesentliche Gegenwart Christi im Abendmahl jemals geleugnet hätte. Die Lehrer der reformirten Kirche haben zwar in der Folge behauptet, Luther hätte in den ersten Jahren der Reformation selbst keine andere Meinung vom Abendmahl gehabt, als daß Brot

und Wein nur Zeichen des wahren Leibes und Blutes Christi seyen. Leo Judä, ein Freund und College Zwingli's, suchte dieß schon im J. 1526 in einer deutschen Schrift darzuthun, und die Verfasser der Geschichte des Sacramentstreites haben es nachgesprochen. Allein so gewiß es Stellen in Luthers früheren Schriften giebt, wo er von Brot und Wein im Abendmahl als Zeichen spricht, so wenig läßt sich darthun, daß er dieses im Sinne der späteren reformirten Kirche gethan: denn nirgends nannte er das Brot an sich ein Zeichen des Leibes Christi, sondern das mit dem Leibe Christi vereinigte Brot nannte er das Zeichen im Sacrament, wie es noch jetzt in der lutherischen Kirche geschieht. Es ist auch an sich unglaublich genug, daß Luther schon dazumal so weit sollte von der römischen Lehre vom Abendmahl abgekommen seyn, da er lange genug mit sich gekämpft haben mochte, ehe er nur so weit davon weggekommen war. Dieß gestand er selbst in seiner Schrift de captivitate babylonica (Tom. II. Jen. lat. p. 259.), in der er die ganze Lehre der katholischen Kirche von den Sacramenten einer Prüfung unterwarf. Hier verwarf er zum erstenmale, also im J. 1520, die Brotverwandelungslehre, wollte jedoch einem Jeden noch freilassen, zwischen ihr und der Lehre vom wahren Brot und wahren Wein im Abendmahl zu wählen, und es nicht als Ketzerei verdammt wissen, so Einer die Gegenwart wahren Brotes und wahren Weines im Abendmahl behauptete. Wie weit er in den ersten Jahren von Zwingli's Ansicht entfernt war, beweiset ein Brief an die Straßburger vom J. 1524. Denn hier beschreibt er, wie lange er sich gequält, um von der katholischen Brotverwandelungslehre wegzukommen, ja wie er selbst gewünscht, von der Behauptung der körperlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi loszukommen, und wie ihm dazumal ein Ausweg gewiß willkommen gewesen wäre, weil man dadurch dem Papstthum hätte den gröbsten Puff geben können, wenn man ihm Leib und Blut Christi im Abendmahl hätte gar nehmen können. Allein

dieß habe sich ohne Verleugnung der wahren Lehre nicht thun lassen.

Noch im J. 1524 gab dann Carlstadt seine Schrift heraus: von dem widerchristlichen Misbrauch des Herrn Brot und Kelch (im 20. Theil der Werke Luthers), und einige andere kleine Schriften, worin er die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl hauptsächlich durch die Behauptung bestritt, daß der Glaube an Christum und seinen Tod schon wohlthätig genug für uns sey. In einer unmittelbar darauf erschienenen Schrift: die Auslegung der Worte: das ist mein Leib, leugnete er aufs Bestimmteste die reelle und wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl. Das Pronomen hoc, τοῦτο, trennend von dem Substantivum panis, auf das es sich nach aller sonstigen Auslegung zurückbezieht, brachte er es in Verbindung mit dem noch folgenden corpus, dem Leibe Christi, wie er bei der Einsetzung des Abendmahls gegenwärtig war und auf sich selbst gewiesen und seinen Jüngern gesagt habe, er werde ihn bald hingeben und sein Blut für sie vergießen, dessen sollten sie sich künftig, das Brot brechend und des Weines genießend, immer erinnern. Er stellte Luthern, gegen den er schrieb, ferner die Worte entgegen: das Fleisch ist nichts nütze; man solle nicht sagen: hie oder da ist Christus, ferner die Lehre, daß Christus im Himmel sitze zur Rechten Gottes u. s. w. Diese Lehre fand bald genug Beifall; Gelehrte und Ungelehrte nahmen sie auf: man hatte von Luther noch keine bestimmte Erklärung darüber oder dagegen. Bei der Einführung der Reformation in der Stadt Straßburg waren die Gemüther auch darüber getheilt; es bildeten sich Partheien. Die Straßburger Prediger Bucer und Capito besorgten zwar ein Verbot der Schriften Carlstadts, aber die erhitzten Gemüther waren nicht mehr zu beruhigen. In dieser Lage der Dinge erklärten sie in einer Schrift: was man halten und erwarten soll von der Spaltung zwischen M. Luther und Andreas Carlstadt (Luthers Werke, Th. XX. S. 445.), den ganzen Streit nur für

einen Wortstreit und für höchst überflüssig, ließen aber zugleich hier, wie auch in einem Brief an Luther, nur zu deutlich merken, daß auch Carlstadts Meinung Manches für sich habe. Noch vor Empfang dieses Briefes hatte Luther sie in einem eigenen Brief vor den Irrthümern Carlstadts gewarnt (Planck's Gesch. d. prot. Lehrbegr. V. S. 227.); bald nach Empfang des Briefes von Straßburg zu Anfang des Jahres 1525 gab er seine Schrift heraus wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sacrament u. s. w. (Th. XX. S. 186.). Schon hier zog er den ganzen Streit allein auf die Erklärung der Einsetzungsworte, an denen er auch in der Folge immer stehen blieb, immer allein sich berufend auf die dürren, hellen Worte der heiligen Schrift. Endlich stellte Luther in dieser Schrift auch schon die Behauptung auf, daß auch die Ungläubigen und Unwürdigen den wahren Leib Christi genössen im Sacrament — eine Lehre, die unzertrennlich zusammenhing mit der von einer durchaus objectiven, realen Einigung Christi mit dem Brot und Wein, wobei also durchaus nicht mehr diese von subjectiven Bedingungen und Zuständen, etwa vom Glauben, abhängig war. Mit Carlstadt war hiedurch der Streit geendigt. Aber bald nachher traten Ulrich Zwingli in Zürich und Oecolampadius in Basel den Hauptgründen Carlstadts so entschieden bei und unterstützten dessen Lehre mit so scharfsinnigen Gründen, daß von nun an erst der Streit in volle Flammen ausschlug. In dem berühmten Brief an den Prediger Alber in Reutlingen, vom 16. November 1524 datirt, trug er seine besondere Meinung schon ganz ausgebildet vor, und gab den Worten: das ist mein Leib, einen uneigentlichen Sinn; er führte mehrere Stellen aus der heiligen Schrift an, wo das Wort *ist* soviel heißt als: *bedeutet*. (Ad Matthaeum Alberum, Reutlingensem Ecclesiasten, de coena Domini, Huldrici Zwinglii Epistola. ao. 1525. Mense Martio. 8. 2 Bogen. in Pfaffii Act. et script. eccles. Wirtemb. p. 9. Luthers Werke, A. von Walch. Th. XVII. S. 1881.) Noch weiter führte er diese Ideen

aus in seinem Commentarius de vera et falsa religione. Tiguri a. 1525. 1 Alphab. u. 5 Bog. 8., worin er schon auf Luthers Schrift von den himmlischen Propheten Rücksicht nahm. Hierauf folgte noch im nämlichen Jahre sein Subsidium de Eucharistia (1525. Zwinglii Opp. Tom. II. p. 244.), welches mehrere Zusätze enthielt zu seiner früheren Entwickelung der Abendmahlslehre.

Als Vertheidiger der lutherischen Lehre trat hierauf D. Buggenhagen Pomeranus zuerst hervor mit einem Brief an D. Hessen, den Zwingli in einem besonderen Brief beantwortete. (Contra novum errorem de sacramento corporis et sanguinis Christi epistola Joann. Buggenhagii Pomerani; impressum Spirae. Deutsch in Luthers Werken, A. von Walch, Th. XX. S. 641. Responsio ad Buggenhagii epistolam. 1525. Luthers Werke, Th. XX. S. 648.) Als Vertheidiger von diesem gab dann noch in dem nämlichen Jahre Oecolampadius eine lateinische Schrift über die Meinungen der ältesten Kirchenväter vom Abendmahl heraus, welche auch noch im J. 1525 durch das sogenannte schwäbische Syngramma, im Namen von vierzehn anderen Predigern durch Johann Brenz in Schwäbisch Hall und Erhard Schnepf in Wimpfen, denen Oecolampadius seine Schrift zugesandt, widerlegt wurde. (De genuina verborum Domini: hoc est corpus meum, iuxta vetustissimos auctores, expositione. Basil. 1525. 9 Bog. 8. in Pfaffii Act. et script. eccl. Wirtemb. p. 41 sqq. Syngramma Suevicum in Pfaffii Act. p. 153. Cfr. Strobel Miscellan. III. Stück. p. 157. — Oecol. Antisyngramma.) Dagegen erschien von Oecolampadius das Antisyngramma im J. 1526. Schon durch diese Wechselschriften entzündete sich der Streit aufs Lebhafteste in vielen Gemüthern. Von den Anhängern Zwingli's wurden die Vertheidiger der lutherischen Lehre Gottesfleischesser genannt, sie selbst aber von diesem unter dem Namen der Sacramentirer verschrieen. Von diesen Schimpfnamen erschollen bald alle Kanzeln, und da

Luther nun selbst mit dem Grundsatz: daß eine von beiden Partheien nothwendig müsse des Teufels seyn, auf den Kampfplatz trat, so war die Spaltung schon unheilbar geworden. Auch Joh. Georg Walch versichert in der historischen Einleitung in die Streitigkeiten Luthers, vor dem 20. Theil seiner Werke, S. 32, daß eigentlich doch nur der Satan durch jene Schweizer die Einsetzungsworte angefochten.

In einem Brief an die Reutlinger (epist. Tom. II. p. 302., deutsch in Luthers Werken Th. XX. S. 1907.) und in dem Vorworte zu dem durch Agricola übersetzten Syngramma suchte er eben dieß zu beweisen, daß die Lehre Carlstadts, Zwingli's und Oecolampads unfehlbar vom Teufel herrührte, weil ihre Erklärung der Einsetzungsworte so verschieden seyen. Oecolampadius vertheidigte sich darauf in einer Antwort auf Luthers Vorrede zum Syngramma (im 20. Th. S. 727.) mit großer Mäßigung. Desto heftiger fuhr Luther gegen ihn auf in einer besonderen Predigt vom Sacrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwärmer (Th. XX. S. 915.), und suchte auf diese Art auch dem Volk die neue Lehre so verhaßt als möglich zu machen, die Gründe seiner Gegner so kläglich und elend als möglich, und ihr ganzes Verfahren im schwärzesten Lichte darzustellen. Dieß kränkte Zwingli über die Maaßen, und auch er suchte nun seine Lehre dem Volk klarer und die seiner Gegner verhaßter zu machen.

Der zweite Auftritt in der Geschichte dieses Streites fällt in das Jahr 1527. Zwingli hatte den Streit wiedererweckt durch seine größere Schrift: Amica exegesis i. e. expositio eucharistici negotii ad Mart. Lutherum. Tiguri 1527, in Opp. II. p. 324., worin er ausdrücklich gegen Luthers letztere Schriften in dieser Sache stritt. Zwar nicht dagegen, aber doch zu derselbigen Zeit, ließ Luther eine seiner heftigsten Schriften ans Licht treten unter dem Titel: daß diese Worte Christi, das ist mein Leib, noch feste stehen gegen die Schwarmgeister (Th. XX.

S. 950.). Auch hier malt er zuerst den Teufel schwarz genug, der durch die neuen Schwärmer das Abendmahl lästere. Dagegen erschien von Oecolampadius: Secunda iusta et aequa responsio ad M. Lutherum, oder: daß der Misverstand D. M. Luthers auf die ewige beständige Wort: das ist mein Leib, nit bestehen mag (Basel 1527. 4.), und von Zwingli eine Schrift: daß diese Worte Jesu Christi, das ist myn Lychnam u. s. w., ewiglich den alten eynigen Sinn haben werden und M. Luther mit synem letzten Buch sinnen und des Bapstes Sinn gar nit gelernt noch bewähret hat. Huldrich Zwinglis christlich Antwurt. Im J. 1528 wurde dann auf dem Religionsgespräch zu Bern am 6. Januar die lutherische Lehre von einer leiblichen Gegenwart förmlich verdammt, und dieser Verdammung traten auch die Theologen von Straßburg, Constanz, Lindau und Ulm bei. Dagegen schrieb nun Luther sogleich sein großes Bekenntniß vom Abendmahl, die große Confession, von allen seinen Arbeiten in dieser Sache die ausführlichste und gründlichste (Th. XX. S. 1118.). Auch darauf erschienen von Oecolampadius und Zwingli Antworten, welche gleichfalls den Hauptschriften in dieser Sache beigezählt werden müssen. Hier lenkte sich der Streit durch eine sehr natürliche Wendung auch auf die Lehre von der Person Christi. Nach diesem wurde dann noch im J. 1529 das Marburger Colloquium gehalten, die streitenden Partheien zu vereinigen, aber ohne allen Erfolg und nur mit der Wirkung, daß beide Partheien nur noch erbitterter, als sie gekommen waren, wieder aus einander gingen.

Innere Geschichte des Streites. Es ist nicht zu leugnen, daß Zwingli diese Lehre bis zu einem Punct fortführte, an welchem das Sacrament zu einem bloßen und leeren Zeichen eines Abwesenden wurde, daß er die ganze Verbindung Christi mit den Gläubigen, und alles das, was er ihnen durch das Abendmahl seyn will, an den schwachen Faden einer bloßen Bedeutung knüpfte und den Genuß des Abendmahls hauptsächlich

für eine Declaration unseres Glaubens an Christum hielt. Die angeführten Stellen lassen darüber keinen Zweifel übrig. Auch Oecolampadius traf damit zusammen, wiewohl auf dem Wege einer anderen Auslegung der Einsetzungsworte. Er ließ das Wort ist in dem eigentlichen Sinne gelten, nahm aber das Wort corpus als figura corporis Christi. Allein bei genauerer Ansicht liegt doch auch in seinem Sinne das Figürliche in dem Worte ist, da der Ausdruck Leib an sich keinesweges den Begriff einer bloßen Bedeutung oder des Zeichens erweckt, sondern ihn nur gewinnt durch die Verbindung mit einem Seyn, welches kein wirkliches, sondern nur ein scheinbares und figürliches ist. Die Gründe, aus denen die Schweizer die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl leugneten, lassen sie in folgenden dreien zusammenfassen: 1) daß es widersprechend und ungereimt sey, sich eine solche körperliche Gegenwart zu denken; 2) daß sich davon auch kein Zweck absehen lasse, daß also die leibliche Gegenwart zwecklos und unnöthig sey. Hiezu kamen 3) einige exegetische Gründe. In Rücksicht auf das erstere leugnete daher Oecolampadius vor allen Dingen schon in seiner Expositio verborum Domini, daß das Sacrament an sich etwas Unbegreifliches, Wunderbares und Außerordentliches enthalte und daß es undurchdringlich sey für die Vernunft. Vielmehr nahm er an, daß nichts dabei vorkommen könne, was der Vernunft widersprechend und ungereimt erscheinen müßte, wie die Existenz eines Körpers an mehreren Orten zugleich, oder das Daseyn eines Körpers an mehreren Orten zugleich, im Himmel und auf der Erde. So argumentirte auch Zwingli in seinem Commentarius de vera et falsa religione, daß es nicht Christi wahrer Leib seyn könne, der zugleich im Himmel zur Rechten Gottes sitzt und auf der Erde in jedem Abendmahl ganz genossen wird, daß sich nicht ohne Widerspruch denken lasse, Christus sey mit seinem Leibe zugleich an den verschiedensten Orten im Abendmahl. Wichtiger als diese Argumentation des Verstandes schien

die Einwendung, daß sich von einer solchen Gegenwart gar kein Zweck absehen lasse, da ja alle Wirkungen des Sacramentes, wie Luther selbst immer gelehrt hatte gegen das opus operatum, allein vom Glauben des Genießenden abhangen. Sie lehrten also dagegen, daß die ganze Wirkung des Sacramentes sich schon allein und hinlänglich von der bloßen gläubigen Erinnerung an Christi Tod erwarten lasse, und daß sich nicht begreifen lasse, wie das Sacrament kräftiger oder wirksamer werden könne durch eine leibliche Gegenwart Christi, als es schon durch eine solche symbolische Andeutung und Erinnerung an Christus geworden sey. Sie beriefen sich endlich dabei auf die Schrift, zunächst auf den Ausspruch Christi Joh. 6, wo er selbst sagt, daß das Fleisch nichts nütze. Sie suchten darzuthun, daß man durch die Einsetzungsworte durchaus noch nicht gezwungen werde, eine leibliche Gegenwart anzunehmen; sie behaupteten, daß nichts im Wege stehe, jene Worte significative zu nehmen, sie nahmen den Sprachgebrauch der Schrift und alle die Stellen des A. und N. T. zu Hülfe, in denen die Redensart: das ist soviel heißt als: bedeutet, und behaupteten nun auch, daß auch die Apostel, als Christus diese Worte sprach, sie nicht anders, als uneigentlich, verstanden hätten. Das ganze sechste Kapitel Johannis deutete Zwingli schon in seinem berühmten Brief an den Reutlinger Alber auf diesen Punct. Christus nennt sich hier selbst das Brot des Lebens, eine lebendige Speise, und das Fleisch, sagt er, sey kein nütze; wie konnte er nun im Abendmahl zum Genuß darbieten, was keinen Nutzen hat? Die Schrift, lehrt er, ist voll von Stellen, wo das Wort ist soviel heißt als: bedeutet; Joseph antwortet auf Pharao's Traum: die sieben fetten Kühe sind die sieben fruchtbaren Jahre. Christus sprach: ich bin der Weinstock, der Saame ist das Wort Gottes. Bei Lucas heißt es: der Kelch ist das N. T. in meinem Blut. Wenn aber der Apostel sagt: das Brot, das wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes Christi, so versteht er

darunter den geistlichen Leib, die Kirche Christi, daß wir nämlich sollten Glieder seyn eines Leibes.

Bei den Beweisen, welche Luther theils zur Widerlegung der schweizerischen Lehre, theils zur Bestätigung seiner eigenen führte, ging er immer von den Einsetzungsworten aus, und diese hielt er Allem entgegen, was seine Gegner vorbrachten. Doch schon in dem Sermon vom Sacrament des Leibes und Blutes Christi vom J. 1526 nahm er auf die spitzigen Gedanken, wie er sagt, Rücksicht, welche der Teufel in der Welt erreget, daß er ja wolle das Ei aussaufen und uns die Schalen lassen, das ist, den Leib und das Blut Christi aus dem Brot und Wein nehmen, daß es nicht mehr denn ein schlecht Brot bliebe, wie der Bäcker bäckt, daß er denn hernach ihrer spotte, und sie Fleischfresser nenne und Blutsäufer, und sage, sie beteten einen gebackenen Gott an. Luther widerlegt den ersten Grund der Schweizer durch Abweisung der Anmaßungen des sinnlichen Verstandes, welchen er Vernunft nennt, und zeigt, daß das Uebersinnliche nicht den Maaßstab seiner Erkenntniß an der sinnlichen Erscheinung habe und vielmehr die Vernunft in der Religion auf zahllose Geheimnisse stoße u. s. w. Wie das Evangelium durch die Stimme und das Wort Christum in fremde Herzen bringet, begreift auch Niemand; wer da aber gläubet der Predigt, daß er sitzet zur Rechten Gottes, der hat ihn zugleich im Herzen. So ist denn auch dein Herz im Himmel, nicht in einem Schein oder Traum, sondern wahrhaftig: denn wo er ist, da bist du auch; so wohnet und sitzet er in deinem Herzen und fällt doch nicht von der Rechten Gottes. Bleibe also dabei, daß Christus solches Alles durchs Wort thue, wie der Wunder unzählige sind, die er täglich thut. Er hat sich ins Wort gefasset und durchs Wort fasset er sich auch ins Brot. Kann er ins Herz und Geist reisen und in der Seele wohnen, so kann ihm weit geringerer Weise das leibliche Ding offen stehen: denn es doch viel größer Wunder ist, daß er durch den Glauben ins Herz

kommt, denn daß er im Brot ist. Dieß Alles führte Luther schon in dem Sermon vom Sacrament des Leibes und Blutes Christi im J. 1526 aus. Der Behauptung der Schweizer, daß es widersprechend sey, sich einen Körper an mehreren Orten zugleich zu denken, setzte Luther die Ubiquitätslehre entgegen. Diese Lehre beruhete aber auf dem andern Dogma, das daher auch bald genug in den Abendmahlsstreit hineingezogen wurde, auf der Lehre von der Gottheit Christi. Die Schweizer, ohne gerade diese Lehre zu leugnen, leugneten jedoch ihren nothwendigen Zusammenhang mit dem Sacrament, als welches sie dem Gebiete des Unbegreiflichen und Geheimnißvollen einmal entnommen und in eine ganz natürliche Wirksamkeit eingesetzt hatten. Luther hingegen wurde durch die innere Einheit jener Lehre mit dieser auf dem Boden des Glaubens und der Autorität der Schrift, sehr leicht darauf geführt. Er stellte daher schon in seinem Sermon von 1526 dieß Wunder der Allgegenwart Christi so vielen anderen an die Seite, deren die Welt und das Leben, besonders ein geheiligtes Leben, voll ist, ohne darauf zu merken oder zu wissen, wie es zugeht. Daselbst wird die Allgegenwart Christi aus der Lehre von seiner Gottheit und der communicatio idiomatum entwickelt, nach welcher die Menschheit Christi durch ihre Vereinigung mit der göttlichen Natur auch alle Eigenschaften von dieser mitgetheilt erhalten hat. Zwingli und Oecolampadius stritten gegen nichts so heftig, als gegen die Ubiquitätshypothese Luthers; sie suchten ihm zu beweisen, daß er dadurch mehr erhalte, als er beweisen wollte; Zwingli besonders hielt ihm das Dilemma entgegen: entweder ist Christi Leib noch auf eine andere Art im Sacrament zugegen, als er sonst überall ist: dann folgt aus dieser Lehre zu wenig oder nichts für seine Gegenwart im Sacrament, oder er ist im Sacrament nur auf die Art zugegen, als sonst überall, so folgt zu viel, und er ist in diesem Fall nicht kraft der Einsetzungsworte im Sacrament, sondern kraft seiner Allgegenwart und seiner mit

der göttlichen verbundenen Menschennatur. Luther hingegen bestand zuerst im Allgemeinen auf der Anerkennung dieser Lehre von der Ubiquität, und nahm dann die Einsetzungsworte zu Hülfe, um von der allgemeinen Gegenwart Christi, welche wir zu suchen nicht durchs Wort angewiesen sind, auf einen bestimmten Fall zu schließen, wo wir sie zu sehen und zu suchen durch die heilige Schrift angewiesen und gezwungen werden. Denn wiewohl er überall ist in allen Creaturen und ich möchte ihn im Stein, im Feuer, im Wasser, oder auch im Strick finden, wie er denn gewißlich da ist: will er doch nicht, daß ich ihn da suche ohne das Wort und mich ins Feuer oder Wasser werfe oder an den Strick hänge. Ueberall ist er, er will aber nicht, daß du überall nach ihm tappest, sondern wo das Wort ist, da tappe nach, so ergreifst du ihn recht, sonst versuchest du Gott und richtest Abgötterei an. Darum hat er uns eine gewisse Weise gestellet, wie und wo man ihn suchen und finden soll, nämlich das Wort. Solches wissen die elenden Leute nicht, die da sagen, es reime sich nicht, daß Christus soll im Brot und Wein seyn, weil sie auch nicht verstehen, was Christi Reich sey und zur Rechten Gottes sitzen. Wenn Christus nicht bei mir wäre in Kerker, Marter und Tod, wo wollt' ich bleiben? Er ist gegenwärtig da mit dem Wort, wiewohl nicht also, wie im Sacrament, da er seinen Leib und sein Blut mit dem Wort anbindet an Brot und Wein, auch leiblich zu empfahen. (Sermon vom Sacrament des Leibes und Blutes Christi, S. 926.) Aus der Allgegenwart Gottes beweiset er in der Schrift, daß diese Worte: das ist mein Leib, noch feste stehen, auch die Allgegenwart Christi, und mit Recht konnte er bei Anführung der heiligen Schrift zum Beweise von jener sagen: hier gehet nun die Schrift gewaltiglich (S. 1003.). Daß Christus zur Rechten Gottes sitze und daß dieser Ausspruch nicht hindere, anzunehmen, er sey auch im Abendmahl, zeigt er mit genügender Erklärung: denn jene Rede beweiset ihm eben nicht sowohl einen

bestimmten Ort, wo Christus und Gott könnte eingeschlossen seyn, als die Gewalt Gottes selbst und die Art der innigsten Einheit beider und ihre Gegenwart an allen Orten; er macht hier aufmerksam auf die schaffende und erhaltende Kraft Gottes in jedem Gegenstand, in den Gliedern unseres Leibes, wie in dem Saamenkorn, aus welchem ein Halm gedeihet, und obgleich die Vernunft nimmer begreift, wie das zugehe, so sey es doch Grundlehre des christlichen Glaubens, daß Gott Alles schafft und trägt. Wie man nun zwar sagen kann, da ist Gott oder Gott ist in dem, so kann man doch nicht sagen: das ist Gott, als einzig von Christo, denn in ihm wohnt die Fülle der Gottheit, also, daß Gott und Mensch eine Person ist. Auf die Einwendung der Schweizer, daß die Allgegenwart Christi für seine Gegenwart im Sacrament zu viel beweise, weil er ja dann hier nur wäre, wie er allenthalben ist: bemerkt er, daß man nirgends, als einzig im Sacrament, sagen könne: hie ist Christus, weil er es durch sein Wort versichert hat. Darum, sagt er, daß ein anderes ist, wenn Gott da ist und wenn er dir da ist; dann aber ist er dir da, wenn er sein Wort dazu thut und bindet sich damit an und spricht: hie solt du mich finden (S. 1016.). Es sey daher, lehrt er, eine tolle Rede der Schwärmer, die da sagen wollten: ist denn Christus Leib an allen Enden, ei so will ich ihn auch fressen und saufen in allen Wirthshäusern, aus allen Schüsseln, Gläsern und Kannen, so ist kein Unterschied zwischen meinem und des Herrn Tisch, o! wie wollen wir zufressen! (ib.) „Es gehen jetzt Reden und Geschicht unter dem Pöbel wider das Sacrament, daß einer möcht lieber sterben, denn eine Predigt unter sie schreiben.“ Dieß widerlegt er überaus kräftig und fügt hinzu: so wirst du ihn denn wohl nicht so fressen und saufen, als den Kohl und Suppe auf deinem Tisch, er wolle denn. Er ist allgegenwärtig und unbegreiflich und wirst ihn nicht ertappen, er deute dir denn selbst es an durchs Wort, als soll er sagen: daheim magst du auch Brot essen, da

ich auch freilich nahe genug bei bin: aber dieß ist das rechte τοῦτο: das ist mein Leib, wenn du dieses issest, so issest du meinen Leib und sonst nicht; warum? darum, daß ich auch hie will mit meinem Wort haften, auf daß du nicht müssest schwärmen (S. 1016.). Den andern Einwurf, daß der Genuß des Fleisches Christi nutz- und zwecklos sey, konnte Luther leicht genug widerlegen; denn er erwiederte blos, daß man, was in den hellen Worten der heiligen Schrift stehe, darum noch nicht zwecklos nennen könne, weil wir Menschen keinen Zweck davon absehen vermögen, und daß es sträflich sey, den Worten Christi blos darum nicht zu glauben, weil wir die Absicht davon nicht einsehen könnten. Er führt deshalb mehrere Facta an aus der Lebensgeschichte Christi und fragt: ob man deshalb, weil wir die Absicht und den Zweck nicht begreifen, leugnen dürfte, daß Gott Mensch geworden, daß er von einer Jungfrau geboren, daß Christus gekreuziget worden. Den exegetischen Grund, den die Schweizer aus Joh. 6, 63, das Fleisch ist kein nütze, nahmen, verwarf Luther mit Recht, weil daselbst nicht von Christi Fleisch, sondern von einer crassen, sinnlichen Erklärung seiner Reden gehandelt werde, es sey ein gar großer Unterschied zwischen Christi Fleisch und Fleisch überhaupt, wenn er von jenem rede, füge er immer m e i n hinzu, wie ebendaselbst: mein Fleisch ist die rechte Speise, und wer mein Fleisch isset, u. s. w. „Was toben denn meine Junker also, und fragen, wozu Christi Leib im Abendmahl nütze sey, gerade als wäre es schlecht Rindfleisch, und thun das Wort Gottes aus den Augen, als hätten wir ein Abendmahl ohne Gottes Wort.“ (ib. p. 1094.) Nicht überall, wo das Wort Fleisch vorkommt im N. T., dürfe die Redensart von Christi Fleisch verstanden werden, besonders da, wo sie den Gegensatz hat an dem Ausdruck: Geist, sondern nur da, wo er das Wort m e i n hinzugesetzt. Geistlich sey darum doch, lehrt er, der Genuß des heiligen Abendmahls, und nicht blos leiblich; aber darum könnte ihm doch nicht vorgeworfen werden,

daß er ein blos sinnliches Essen des körperlichen Leibes lehre. „Lies mein Büchlein, so wirst du sagen müssen, daß dieser Geist ein falscher, verlogener Geist, der mir Schuld giebt, ich lehre allein durch leiblich Essen des Leibes Christi Vergebung der Sünden zu erlangen.“ (Großes Bekenntniß vom Abendmahl, S. 1159.) Denn obgleich die Gottlosen und Unwürdigen solch Scheiden und Absondern des geistlichen und fleischlichen Genusses im Abendmahl für sich üben und allein den wahren Leib Christi ohne Wort, blos mit dem Mund ohne mit dem Herzen, allein leiblich genießen, so habe es Christus doch nicht also eingesetzt, sondern beides vereinigt, nämlich das Wort mit seinem Leibe, das geistliche Essen mit dem Herzen und Glauben und das leibliche mit dem Munde verbunden. Objectum non est semper spirituale, sed usus debet esse spiritualis. Was nun die Stellen betrifft, in denen das ist soviel heißen soll als: bedeutet, so leugnete es Luther, daß durch alle diese Beispiele von anderen Schriftstellen bewiesen werden könnte, daß das ist auch in den Einsetzungsworten eine bloße Bedeutung anzeige. Er drang aber auch sehr scharfsinnig darauf, daß selbst da, wo das ist in anderem als seinem natürlichen Verstand vorkommt, doch nicht immer eine bloße Bedeutung angezeigt werde. Das Wort Blume z. B. heißt seinem ersten Verstand nach die Rose, die Lilie u. s. w., wie sie aus der Erde wächst. Wenn ich nun Christum wollte mit einem feinen Lobe preisen, wie er, ein so schön Kind, von der Jungfrau kommt, so mag ich den Tropus nehmen und dem Wort Blume einen neuen Verstand und Brauch geben, wenn ich sage, Christus ist eine Blume. Hier sprechen alle Grammatici und Redenmeister, Blume sey ein neu Wort und habe einen ganz anderen Verstand, heiße nicht mehr die Blume auf dem Felde und könne das Wort ist hier nicht soviel heißen als: bedeutet; denn Christus bedeutet nicht eine Blume, sondern er ist eine, doch eine andere, denn die natürliche. So sagt man auch: dieß ist eine güldene, silberne Rose, und nicht:

es bedeutet, oder von einem kargen Manne: er ist ein Hund; hie ist aus dem alten Wort ein neu Wort worden: denn der Karge bedeutet nicht einen Hund. So sagt auch die Schrift: Christus ist der Fels, und er selbst: ich bin der Weinstock. (Luthers groß. Bekenntniß vom Abendm. S. 1133.) Er führte dazu an, daß Paulus 1 Cor. 10. von einer κοινωνία σώματος rede, von einer Gemeinschaft des Leibes mit dem Brote, und daß Paulus selbst zu verstehen gebe, auch die Unwürdigen und Ungläubigen genössen doch wirklich (objectiv) den Leib Christi im Sacrament, obgleich zu ihrem Gericht, wie er sie denn im 11. Cap. für schuldig an dem Leibe und Blute Christi erklärt. Wie endlich die Schweizer ihre Lehre, nach welcher Christus von einem sinnlichen Gegenstand prädicirte, was allein von einem geistigen zu verstehen sey, durch die rhetorische Figur der Alloiosis bezeichnet hatten, so bezeichnete Luther seine Vorstellung von einer reellen Gegenwart Christi im Abendmahl und von seiner Vereinigung mit den beiderlei Gestalten des Brotes und Weines durch die rhetorische Figur der Synekdoche, eine Bezeichnung, welche sehr geeignet war, das Eigenthümliche seiner Lehre zugleich in ihrer strengen Unterscheidung von der seiner Gegner klar zu machen. Christus sagte: das ist mein Leib! ebenso, wie man von einem feurigen Eisen sagt: das ist Feuer, wobei Niemand daran denkt, daß nun kein Eisen mehr da sey; so kann auch Niemand daran denken, daß nach jenen Worten Christi kein Brot und Wein mehr da sey. So schon in dem Buch wider die himmlischen Propheten.

Eine wichtige Veränderung ging in der Entwickelung der schweizerischen Lehre vor, nachdem M. Bucer als Friedensvermittler zwischen beide Partheien getreten war. Gleich nach dem Reichstage zu Augsburg fing Bucer seine Arbeiten an, noch im J. 1530 handelte er mit Brenz, Melanchthon und Luther über die Vereinigung mit den Schweizern, jedoch ohne allen Erfolg; nach dem Reichstag gab er sich deswegen besonders mit den

Schweizern ab, wurde aber von ihnen noch im J. 1533 sehr kalt aufgenommen. Er kannte nun kein besseres Mittel, die von ihm ohne Unterlaß betriebene Aussöhnung der Schweizer mit Luther zu bewirken, als jene nur erst und vor allen Dingen zu einer Darstellung ihrer Unterscheidungslehren in etwas andere Form zu bringen und sie so nur erst mit einigen der lutherischen Redensarten und Begriffe auszusöhnen. Er machte sie also zunächst auf die irrigen Vorstellungen aufmerksam, die man in Deutschland von ihrer Lehre habe, als ob sie nämlich nach dieser im Sacrament gar nichts von Christo wissen, ihn ganz und gar aus dem Abendmahl entfernen, und nichts als bloßes Brot und bloßen Wein haben wollten. Die Baseler vereinigten sich auch alsobald zu einem neuen Bekenntniß, in welchem sie zwar auch noch sehr deutlich sagten, es werde nach ihrer Meinung allerdings nichts wie Brot und Wein im Abendmahl empfangen, doch auch zugleich erklärten, es werde **mit** dem Brot und Wein der wahre Leib und das wahre Blut Christi dargereicht, die Seele würde wahrhaftig dadurch gespeist, welches doch immer schon etwas war. Inzwischen erläuterte er in eigenen Schriften die Lehre vom Abendmahl noch genauer, und wie er bisher, um die Schweizer allmählich an lutherische Ausdrücke zu gewöhnen, die Wendung genommen, daß er die schweizerische Lehre gegen irrige Ansichten und Misverständnisse vertheidigen wollte, so that er das Nämliche nun mit der lutherischen Lehre, um das den Schweizern Anstößige daran immer mehr zu verwischen. Dieß that er in dem Brief der straßburgischen Kirche an den Rath zu Münster und in einer förmlichen Apologie Luthers gegen die falschen Vorstellungen, welche der Bischof Robert von Avranches über die lutherische Lehre verbreitet hatte. Obgleich Bucer hier heimlich immer den schweizerischen Sinn festhielt, rechtfertigte er doch die Sprache Luthers und drang darauf, daß man lehren müsse, der wahre Leib und das wahre Blut Christi werde in, mit und unter dem Brot und Wein dar-

gereicht und empfangen. Bucer bekannte sich zu einer wahren Vereinigung des Leibes und Blutes Christi mit dem Brot und Wein, die zwar nur sacramentlich, aber doch auch nicht blos symbolisch sey; er lehrte sogar ganz in Luthers Ausdrücken, daß allerdings Christi Leib und Blut mit dem Brot wahrhaftig und wesentlich, vere, essentialiter, realiter, selbst substantialiter, empfangen werde, so daß er seiner wahren Natur nach, naturaliter, in uns komme und wirke und lebe. Hier war nun sichtbar die Brücke geschlagen herüber von der schweizerischen Lehre zu der lutherischen, denn obgleich noch der Genuß des Abendmahls durch die Ungläubigen als ein wesentlicher Anstoß übrig war, so wußte er doch diese Lehre als eine Nebenfrage so geschickt an die Seite zu stellen, daß sie kein wesentlich Moment mehr zu haben schien vor der nun bald von beiden Seiten anerkannten und angenommenen wirklichen Gegenwart Christi im Abendmahl. Die neue Confession der Baseler, wozu er sie im J. 1536 bewog, trat dem erwünschten Friedensproject schon näher. Es wurde hier unverhohlen erklärt, daß das Abendmahl nicht aus bloßen und nackten Zeichen bestehe, daß die signa zugleich exhibitiva seyen, durch die der wahre Leib und das wahre Blut Christi wirklich mitgetheilt werden. Es wurde auf die mit den signis verbundene res das meiste Gewicht gelegt und die Sacramente überhaupt nicht mehr blos als tesserae societatis christianae, sondern auch als Versicherungen der göttlichen Gnade betrachtet. Obgleich nun diese Erklärung vor der Hand keinen andern Erfolg hatte, als daß durch die wittenbergische Concordie vom J. 1536 die oberländischen Städte mit Capito und Bucer in aller Form lutherisch wurden, so war doch nun selbst für die reformirte Lehre eine von Zwingli ganz vernachlässigte Bestimmung gewonnen, wodurch sie selbst sich nicht wenig von der seinigen unterschied. Erst nach diesem Zwischenauftritt war es möglich, die reformirte Lehre zu der Gestalt auszubilden, die sie erst durch Calvin erhielt. Auch er ging, wie

Bucer, davon aus, daß der Gegensatz, wie er vorher bestanden zwischen der lutherischen und zwinglischen Lehre, in den Extremen auf beiden Seiten mit wesentlichen Fehlern behaftet sey, und wie er an der lutherischen ihn rügte, so verhehlte er ihn auch der zwinglischen nicht. Mit großer Mäßigung behauptete er, daß Luther nach der Meinung Zwingli's nicht weit genug sich von der katholischen Lehre entfernt, daß aber Zwingli nach Luthers Meinung in seinem Widerspruch gegen die katholische Lehre in die nichtige Lehre von bloßen und leeren Zeichen im Abendmahl gerathen, und daß also beide mit Recht einander hätten Vorwürfe machen können. Calvins Behauptungen haben in dieser ersten Zeit eben so viel Polemisches gegen die lutherische als zwinglische Lehre, und darüber kamen beide einander selbst näher. Es hatte den Schein, als ob er, was Zwingli gedacht und eigentlich gelehrt, deutlich aussprechen wolle und seine Lehre beschützen gegen alle irrigen Vorstellungen davon. Aber die Kraft und Beständigkeit, womit in Calvins Lehre immer der Begriff von einer wesentlichen Gegenwart hervortritt, giebt leicht den Unterschied zu erkennen. Calvin sah im Sacrament nicht blos signum, sondern auch sigillum gratiae, und restituirte also den Begriff des Sacramentes vor allen Dingen wieder in seine alte Bedeutung. Er hielt das Sacrament für das, was es als solches ist, für eine geheimnißvolle und eigenthümliche Besiegelung der göttlichen Gnade in dem Gemüth des Menschen. Da nun die Bestimmung der wesentlichen Gegenwart Christi im Abendmahl gleichmäßig stark in der lutherischen und reformirten Kirche hervortrat, waren beide allerdings sich um ein Bedeutendes näher gekommen, und es war nicht zu entschuldigen, wenn man lutherischer Seits auch jetzt immer noch fortfuhr, der reformirten Kirche vorzuwerfen, daß sie Christum ganz aus dem Sacrament entferne und die wahre Gegenwart Christi leugne. Viele beruhigten sich auch bei der nur so weit gediehenen Annäherung in der Hoffnung, daß eine völlige Aussöhnung künf-

tig nicht fehlen werde. Der Streit hatte fast ganze zehn Jahre geruht. Ueber die Gegenwart Christi im Abendmahl selbst konnte nicht wohl mehr ein Streit entstehen, da diese von beiden Kirchen so anerkannt war, daß selbst die augsburgische Confession nach der kleinen Aenderung Melanchthons auch den Schweizern gar nichts Bedenkliches mehr hatte. Hingegen wie diese Gegenwart zu denken und näher zu bestimmen sey, darüber blieb noch immer der alte Streit im Gange.

Die eigenthümliche Lehre Calvins ist diese. Bei verschiedenen Gelegenheiten hatte er gezeigt, wie weit man sich von der Wahrheit entferne, wenn man die Sacramente zu blos leeren Zeichen eines abwesenden Gegenstandes mache; er hatte die vera praesentia Christi im Abendmahl so stark behauptet, daß selbst Wigand sagen mußte, er statuire eine praesentissimam praesentiam corporis Christi in coena. In dem Züricher Consensus hatte Calvin sich darüber auf eine mit Luthers Grundsätzen ziemlich übereinstimmende Art erklärt. Er hatte es aufs Bestimmteste ausgesagt, daß das Sacrament den vollen Gehalt eines Mysteriums habe, welches, an sich der Vernunft durchaus unbegreiflich, nicht blos etwa eine gläubige Erinnerung an die Hingabe und Aufopferung Christi, sondern den mystischen und hyperphysischen Einfluß einer belebenden Kraft enthalte, welche von dem Fleische Christi wahrhaftig in die Seele des Genießenden ausfließe. Die Empfindung dieser höheren Kraft des heiligen Geistes war es, worin Calvin die Theilnehmung an dem Leib Christi oder den Genuß seines Leibes setzte, mit welchem die Seele des Menschen im Sacrament immer in dem nämlichen Augenblick gespeist werde, in welchem er äußerlich die geheiligten Zeichen empfange. Es theile, sagte er, Christus dasjenige im Abendmahl uns wirklich mit, was durch die äußeren Zeichen abgebildet werde, es würde uns durch diese nichts vorgehalten, was uns nicht in der That und Wahrheit zugleich zu Theil würde. Die Zeichen des Leibes und Blutes Christi waren

ihm Unterpfänder, durch die uns nur der gewissere Empfang der dadurch bezeichneten Sache versichert wird.

Nicht in dem bloßen äußerlichen Zeichen liegt, nach Calvin, die volle Gnade Gottes, die er dem Sacrament verbunden, so, daß wer das Brot und den Wein genösse, nun auch der Sache selbst theilhaftig würde. Sondern dieser Genuß hängt von einer damit verbundenen und dem Glauben stets gewissen ganz specifischen Wirkung des Geistes Gottes ab, welche über alle menschliche Fassungskraft erhaben als ein tiefes mysterium zu betrachten ist. Es findet im Abendmahl statt nicht mehr ein bloßes significare, sondern ein reelles und wahres conferre. Es kann die durch den Genuß des Abendmahls zu bewirkende Vereinigung der Genießenden und Gläubigen mit dem wahren und gegenwärtigen, dem reellen und substantiellen Leibe Christi in keiner menschlichen Sprache bestimmter und genauer ausgesprochen werden, als es von Calvin geschehen ist.

Die nichts desto weniger bleibende wesentliche Divergenz des calvinischen und lutherischen Lehrbegriffes vom Abendmahl ist in den folgenden drei Puncten enthalten:

1) Nach Calvins Vorstellung, wie er sie besonders im Consensus Tigurinus ausgelegt, wurde der Leib Christi im Sacrament zwar mit, aber doch nicht in und unter dem Brot und Wein genossen, wie es nach der lutherischen Vorstellung geschah. Jenes Mit hatte in Calvins und der Schweizer Sinn blos die Bedeutung einer Begleitung und eines Zusammenseyns; es war eine bloße Zeitverbindung, an welche sie dabei dachten, aber nicht eine innere und wirkliche Vereinigung. Es blieb nach jener Vorstellung das sichtbare Brot und der sichtbare Wein immer noch ein Zeichen und innerlich unverbunden mit dem bezeichneten Gegenstande, welcher daher nicht nothwendig zugleich mit jenem an die Genießenden kam. Obgleich daher Calvin mehr als ein bloßes Zeichen, mehr als eine blos symbolische und abbildende Handlung im Abendmahl sah, so war doch im-

mer auch diese noch von ihm angenommen, nur daß er sie zugleich mehr als Unterpfand und Beglaubigung eines höheren Genusses, denn als bloße Zeichen, betrachtete, und diesen höheren, eigentlichen Genuß des Leibes und Blutes Christi in seiner Wahrheit und Wesenheit als die Hauptsache betrachtete. Er erbot sich daher, sogar die Redensart sub pane anzunehmen, wenn es soviel heißen sollte als tanquam sub arrha panis. Die von ihm statuirte Gegenwart Christi bestand also keinesweges, wie bei Luther, in der inneren, objectiven, nothwendigen Vereinigung Christi mit dem Elemente, in einer solchen, kraft welcher Leib und Blut Christi mit Brot und Wein zusammen besteht, wie in feurigem Eisen die Substanz des Feuers zugleich mit der des Eisens besteht, sondern in einem subjectiven, unter gewissen Umständen nothwendigen, also doch zufälligen Zusammenseyn Christi mit den sichtbaren Zeichen.

2) Wenn nach lutherischer Vorstellung Brot und Wein noch so sehr den übersinnlichen, verklärten Leib Christi enthielt, so mußte doch, wegen dieser geheimnißvollen Einheit desselben mit dem Brot, auch der Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl nothwendig zugleich ein mündlicher, nach Calvin konnte es immer nur ein geistiger seyn. Calvin und seine Freunde lehrten allerdings so stark als möglich, daß auch auf diesem Wege der gläubig Genießende an dem wahren und wesentlichen Leibe des Herrn participire, daß die Seele des Menschen immer zu eben der Zeit durch den wahren Leib Christi gespeiset werde, da er im Sacrament das Brot mit dem Munde empfange, ja daß eben dieser Genuß des Geistes und der Seele durch den mündlichen abgebildet und der Glaube gleichsam der Mund des Geistes sey, durch den der wahre Leib und das wahre Blut Christi in jenen eingeht, wie die sichtbaren Zeichen, das Brot und der Wein, in den Mund des Leibes. Obgleich nun auch Luther allerdings die wesentliche Wirkung des Genusses allein auf den gläubigen und seelenvollen Genuß des Abendmahls

bezog und der mündliche Genuß des Leibes und Blutes Christi auch so doch immer ein übersinnlicher war, weil er der Genuß des übersinnlichen, verherrlichten und erhöhten Leibes Christi war, so machte er doch den Act des Genusses oder die Gewißheit, daß der wahre Leib und das wahre Blut Christi genossen werde, nicht von dem Geist und Glauben, womit es genossen, sondern von der inneren Vereinigung Christi mit dem Brot und Wein und der Verheißung derselben in den Worten der Einsetzung allein abhängig. Solche manducatio oralis konnte in Calvins System keinen Platz finden. Daß jener Genuß, wie ihn Calvin und die Schweizer annahmen, ein wahrer sey, wurde von der lutherischen Lehre beständig geleugnet. Calvin hingegen suchte aus allen Kräften zu beweisen, daß durch die geistige Natur des Genusses seine Wahrheit und Realität durchaus nicht genommen werde. Hier suchte er sich nun hauptsächlich gegen den Verdacht zu verwahren, als ob auch er sich blos einen eingebildeten Genuß, etwa blos als Wirkung der Phantasie und des Gedächtnisses, darunter denke. Hier lehrte er auf eine äußerst mysteriöse Weise, daß in dem Genuß des Abendmahls zwar nicht, wie die lutherische Vorstellung annahm, der Leib Christi vom Himmel in das Sacrament herabkomme, um sich mit demselben zu vereinigen, daß aber durch ein eben so großes Wunder die Seele des Genießenden in den Himmel hinauf und dort mit dem Leibe Christi, der zur Rechten des Vaters sitzt, in die innigste Berührung gebracht werde, so daß die göttliche Lebensfülle und Lebenskraft, welche von seiner Substanz ausfließt, auf eine fühlbare und beseligende Art sich dem Genießenden mittheile. In diesem Sinne nannte er das Fleisch Christi lebendig machend und den Glauben das Organ des Genusses, welcher darum nichts desto weniger ein wahrer sey, weil er ein geistiger ist. Ihnen, sagte er, den Anhängern der Lehre Luthers, scheint Christus nur gegenwärtig im Abendmahl, wenn er sich herabläßt zu uns, als wenn wir seiner Gegenwart weniger ge-

wiß würden dadurch, daß er uns zu sich erhebt (Inst. relig. christ. l. 4.). Wenn wir diesen Genuß einen geistigen nennen, so ist er darum nach unserer Ueberzeugung nichts desto weniger reell (ib.). Sofern der Herr im Himmel ist und immerdar zur Rechten seines Vaters sitzt, bleiben wir stets von ihm getrennt; dem Körper nach ist Christus fern von uns; aber dem Geiste nach in uns wohnend erhebt er uns im Genuß des Abendmahls über uns selbst und ziehet uns zu sich in den Himmel, wo wir der lebendigmachenden Kraft seines Fleisches theilhaftig werden. So suchte Calvin über die Realität und Wahrheit des Genusses des dem Glauben gegenwärtigen Christus alle Zweifel zu beseitigen, obgleich es ihm schwerlich gelang, darüber alle Misverständnisse zu entfernen.

3) Nach Luthers Grundsätzen von einem objectiven Daseyn Christi im Abendmahl und einem mündlichen Genuß seines Leibes und Blutes konnte der Genuß des wahren Leibes und Blutes nicht von dem Glauben des Genießenden abhängen, sondern bei den Ungläubigen und Gottlosen eben so sehr als bei den Gläubigen, obgleich bei jenen nur zum Gericht, stattfinden. Nach Calvins Vorstellung war, wie alle Wirkung, so der wahre Genuß des wahren Leibes und Blutes Christi allein auf die Gläubigen beschränkt, weil immer abhängig vom Glauben. Es war jene Lehre Luthers nur eine Verstärkung der von ihm aufgestellten Behauptung einer wahren und leiblichen Vereinigung Christi mit dem Brot und Wein und hatte an sich einen nothwendigen Zusammenhang damit, so daß sie nicht wegbleiben konnte; um den Sinn, in welchem er eine Gegenwart Christi im Abendmahl annahm, von dem Sinn streng zu unterscheiden, in welchem Calvin von der Gegenwart Christi im Abendmahl sprach, war sie sehr dienlich, daher sich auch daran immer der strenge Widerspruch und Gegensatz offenbarte. Sowie Luther den wirklichen und wahren Genuß des Leibes und Blutes Christi auch auf die Gottlosen und Ungläubigen ausdehnte, so behauptete hin=

gegen Calvin, daß nur die Auserwählten und Gläubigen des wahren Leibes und Blutes Christi im Abendmahl theilhaftig werden könnten, allen Uebrigen aber im Abendmahl nichts als die leeren und nackten Zeichen ausgetheilt würden.

Die Verwerfung dieser drei Puncte von beiden Seiten und die Annahme der entgegengesetzten Bestimmungen fasset das Eigenthümliche des gegenseitigen Lehrbegriffes in sich. Auf diese drei Puncte ließ sich daher auch die Concordienformel vom J. 1580 am ausführlichsten ein, und dieß ist es, was auch in den reformirten Symbolen hauptsächlich angenommen oder verworfen wird. Die Auflösung aber dieses so sich befestigenden Gegensatzes gehört nicht der Symbolik, sondern der Dogmatik an. Nur ist zu bemerken, daß man von beiden Seiten die Hauptentscheidung in den Einsetzungsworten suchte, welche, so rein für sich genommen, beiden gleich günstig waren. In Wahrheit war die Auslegung, der Gedanke, womit man an die Auslegung ging, das hier Entscheidende.

2. Von der Person Christi.

Der zweite Hauptcontroverspunct zwischen der reformirten und lutherischen Kirche ist der Artikel von der Person Christi, der sehr früh in den Abendmahlsstreit eingemischt und bald ein eigener Gegenstand des Streites wurde. Schon Carlstadt und Zwingli erklärten auch darum die Lehre Luthers von einer Gegenwart Christi in dem Brot und Wein für falsch, weil man nach ihr eine Allgegenwart Christi, nicht blos dem Geiste, sondern auch dem Leibe nach, annehmen müsse, und schon Carlstadt bemerkte dagegen, der Leib Christi könne nicht anders als umschrieben betrachtet werden und sey nur an einem Ort im Himmel eingeschlossen. Auch Zwingli zog eine seiner stärksten Argumentationen daher, daß nach den bestimmtesten Versicherungen der heiligen Schrift der Leib Christi jetzt im Himmel sey und unmöglich an mehr als einem Ort zu gleicher Zeit seyn

könne, ohne die Natur und Eigenschaft eines wahren Körpers zu verlieren. Luther hingegen wollte und konnte die ewig lebendige Menschheit Christi, welche doch seine Gegner noch mit ihm annahmen, nicht so in Leib und Seele trennen, daß er blos dem Geiste nach könnte gegenwärtig seyn im Abendmahl, dem Leibe nach aber im Himmel, und eine so sinnliche Vorstellung (von einem an Zeit und Ort gebundenen Leibe Christi) nicht zulassen in einer durchaus übersinnlichen Religionswahrheit, welche auf der Idee der ewig lebendigen und ungetheilten Menschheit des Erlösers beruhete, der uns auf eine übersinnliche Weise sein Fleisch und Blut im Abendmahl mittheilt. Dieß um so mehr, da auch die Menschheit Christi von beiden Partheien nicht gedacht wurde ohne die Gottheit. Schon im J. 1525 hatte er in seiner Schrift gegen die himmlischen Propheten die berühmte Ubiquitätslehre aufgestellt und behauptet, daß Christus allerdings nicht anders, denn als ganz theilhaftig der Gottheit des Vaters, und mithin auch der Allgegenwart zu denken sey. Doch dieß wurde noch von seinen Gegnern selbst nicht geleugnet, welche, obgleich sie Alles im Abendmahl ganz begreiflich und natürlich zugehen ließen, doch diese Lehre für sich nicht leugnen, aber eben aus jenem Grunde sie auch nicht zur Grundlage der Abendmahlslehre gemacht wissen wollten. Es handelte sich nicht von der Allgegenwart Christi überhaupt und im Allgemeinen, als worüber zwischen Solchen, die beiderseitig in den Principien einig waren, nicht so leicht ein Zwiespalt entstehen konnte, sondern darüber, ob in der Person Christi eine solche Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur anzunehmen sey, nach welcher die Menschheit Christi zur vollsten Theilnahme an der Majestät und allen Eigenschaften der Gottheit erhoben worden sey. Dieß war die Lehre von der Idiomencommunication, welche Luther besonders im J. 1527 in seiner Schrift, daß diese Worte Christi: das ist mein Leib, noch feste stehen, gegen Zwingli und Oecolampadius vertheidigt und im J. 1528 in seinem großen

Bekenntniß vom Abendmahl mit dem heftigsten Eifer erneuert hatte. Ohne diese Lehre konnte er eigentlich gar nicht fertig werden oder zurecht kommen mit seiner ganzen Lehre vom Abendmahl. Es ist daher auch ganz falsch (was Planck behauptet), daß er diese Lehre jemals stillschweigend aufgegeben und zurückgenommen habe, obgleich er nachher wohl einsah, daß sie allein ein Gegenstand des Streites werden müsse, an welchem die gründliche Verschiedenheit der Ansichten sich noch weiter zeigen, und so noch über mehr Artikel, als über den vom Abendmahl allein, sich verbreiten würde, und deswegen wünschte, daß man über sie nicht noch besonders disputiren möchte. Aber sie selbst diese Lehre liegt der lutherischen Vorstellung vom Abendmahl so nothwendig zum Grunde, daß es eigentlich ganz widersprechend seyn würde, jene Abendmahlstheorie ohne die Lehre von der Idiomencommunication anzunehmen. Deswegen hielten sich auch die Verfasser der Concordienformel für berechtigt, da sich inzwischen neuer Widerspruch dagegen erhoben, mit besonderer Berufung auf Luthers Schriften, diese Idee besonders hervorzuheben, womit sie keinesweges der lutherischen Kirche einen neuen Glaubensartikel aufdrangen, sondern nur wiederholten, was Luther so oft gelehrt und schon die Synode zu Chalcedon im 5. Jahrh. sanctionirt hatte. Schon längst hatten daher auch die lutherischen Theologen den Calvinianern den Vorwurf gemacht, daß sie den längst verdammten Nestorianismus erneuert hätten, sowie andererseits von den Calvinianern jene beschuldigt wurden, daß sie den eben so sehr verdammten Irrthum des Eutyches von einer einzigen Natur in Christo oder die schwärmerische Meinung Schwenkfelds von einer Vergottung des menschlichen Fleisches Christi wieder auf die Bahn gebracht hätten. Blos wegen dieses Zusammenhanges mit der Abendmahlslehre und wegen der Folgen auf diese wurde von Anfang an die Lehre von der Idiomencommunication und die daraus fließende Ubiquitätslehre in den Streit über jene eingemischt; aber da nun bald hierin beide Partheien

an einander einen neuen und besonderen Irrthum entdeckt haben wollten, so wurde das Thema bald Gegenstand eines besonderen Streites, der auch ohne jenen Zusammenhang für sich schon Wichtigkeit genug hatte.

Auch nach Luthers Tode begann der Streit darüber zunächst wieder wegen der Verbindung dieser Lehre mit der Abendmahlsidee, wurde aber bald ein eigener Controverspunct, über den man nun erst recht mit aller Heftigkeit stritt. Gegen das Jahr 1561 brach der Streit zwischen den wirtembergischen Theologen Brenz, Andreä mit Bullinger und Petrus Martyr aus, und bezog sich zugleich von Seiten jener auf Alle, welche man damals im Verdacht eines heimlichen Calvinismus hatte, blos weil sie auch diese besonderen Bestimmungen der lutherischen Abendmahlstheorie nicht mit dieser zugleich aufnehmen wollten. Im J. 1561 gab Bullinger zu Zürich seinen Tractat heraus über die Worte: in meines Vaters Haus sind viele Wohnungen (Joh. 14, 2.), und behauptete darin mit großem Eifer die Localität des Leibes Christi im Himmel, und erklärte auch das Sitzen zur rechten Hand Gottes so, daß Christus nur immer einen bestimmten Ort einnehmen könne. Dagegen behauptete nun Brenz die Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi kraft der Idiomencommunication. Hernach nahm auch noch Beza an diesem Streite Theil, den er als einen fundamentellen betrachtete, sowie Brenz für den ärgsten Ketzer erklärte, worauf sich dann Jacob Andreä der Sache annahm und im J. 1565 behauptete, daß Beza die menschliche Natur immer nur an sich und nicht in ihrer Vereinigung mit der göttlichen betrachte. Der damalige Herzog Christoph von Wirtemberg zog in den Handel auch den Churfürsten August von Sachsen und somit auch die sächsischen Theologen hinein, welche auf Befehl des Churfürsten ein besonderes Gutachten darüber ausstellen mußten. Die helmstädtischen Theologen nahmen für keinen der streitenden Theile Parthei und erklärten sich mit großer Mäßigung darüber. Bis

dann durch die Concordienformel der Streit entschieden und lutherischer Seits eine eben so feste Lehrart darüber fixirt wurde, als es vorher schon von Calvin und der reformirten Kirche mehrfach geschehen war.

Die Lehre, welche die Concordienformel über diesen Gegenstand jetzt wieder erneuerte, war keine andere, als welche schon im 5. Jahrh. gegen den Irrthum des Nestorius in der christlichen Kirche sanctionirt worden war. Das Eigenthümliche und allein der calvinischen Lehre streng Entgegengesetzte darin liegt in der Behauptung, daß der menschlichen Natur in Christo die göttliche Majestät nur in solchem Maaße und in solcher Art mitgetheilt worden sey, nach welcher sie blos in der Vereinigung mit der göttlichen Natur, aber durchaus und in keinem Augenblick außer dieser Vereinigung im Besitz der Eigenschaften von jener gedacht werden könne. Die menschliche Natur ist in die göttliche so innig aufgenommen, und diese hat sich in ihren Eigenschaften jener so sehr mitgetheilt, daß sie beide in der Person Christi nur ein einziges Bewußtseyn, d. i. Eine Person ausmachen. Dabei nahm man nun immer noch an, daß doch die göttliche Majestät und Herrlichkeit der menschlichen Natur an sich nicht eigenthümlich sey und auch durch die Vereinigung nicht Eigenschaft ihres Wesens geworden sey, wie dieß die entgegengesetzte Lehre ihr immer vorwarf, sondern sie besitzt sie nur, sofern sie mit der göttlichen Natur vereinigt ist. Die Concordienformel erläutert dieß durch ein schon früher oft gebrauchtes Analogon. Die menschliche Natur in Christo, heißt es, hat durch die Vereinigung und Mittheilung die Kraft der göttlichen bekommen, wie glühendes Eisen die Kraft zu leuchten und zu brennen, also wie das Eisen durch die Vereinigung mit dem Feuer, und sey deshalb durch jene Mittheilung die göttliche Kraft und Herrlichkeit so wenig an sich Eigenschaft der menschlichen Natur oder durch die Vereinigung geworden, als die Kraft zu leuchten und zu brennen jemals Eigenschaft des Eisens an sich sey oder

werde. Nur polemischer Haß konnte dieser Lehre jemals den Vorwurf machen, daß sie im Grunde nur der alte eutychianische Irrthum sey. Die Lehre des Archimandriten bestand bekanntlich allein darin, daß er behauptete, es habe die Person Christi, nachdem sich die göttliche und menschliche Natur in ihr vereinigte, nicht mehr aus zwei unterschiedlichen Naturen, sondern nur aus einer einzigen Natur bestanden, so, daß die eine in die andere übergegangen und beide also zu Einer gleichsam zusammengeflossen wären. Dieß war der Hauptsache nach die Vermischung und Vermengung der beiden Naturen, die man bereits an Apollinaris verdammt hatte und die Eutyches wesentlich wieder erneuerte; es war eine völlige und reelle Transfusion aller göttlichen Eigenschaften in die menschlichen, wobei, was einer jeden wesentlich und eigenthümlich war, wirklich vernichtet wurde und eigentlich das nur und zwar als Eine Natur übrig blieb, was als Composition beider ganz und gar in einander verschlungen war. Gegen diesen Irrthum verwahrten sich die Verfasser der Concordienformel eben so ausdrücklich und laut, als es bereits von den orthodoxen Vätern gegen Eutyches und die Monophysiten geschehen war, sie verdammten diese Lehre eben so ausdrücklich, und lehrten, daß dennoch die Eine Person Christi immer aus zwei Naturen bestehe, und daß jede auch nach der Vereinigung ihre wesentlichen und eigenthümlichen Eigenschaften behalten habe.

Betrachtet man nun die andere Seite und die wesentliche Differenz, welche zwischen den Vorstellungen davon auf beiden Seiten obwaltet, so darf man sie freilich nicht allein nach demjenigen angeben und bestimmen, was die Concordienformel selbst als die Lehre der Calvinisten hinstellt. Hier nämlich wird als Lehre der Gegenparthei angegeben die anstößige Vorstellung, daß beide Naturen in Christo, die göttliche und die menschliche, mit einander vereinigt seyen, wie zwei zusammengeleimte Bretter (duae illae naturae, divina et humana, eo modo unitae sunt, quo

duo asseres conglutinantur), also, daß sie realiter, d. i. in der That und Wahrheit, ganz und gar keine Gemeinschaft mit einander haben. Dieß, heißt es dann weiter, ist die Ketzerei des Nestorius und Paulus von Samosata, welche lehrten: duas naturas separatim seu inter se incommunicabiles esse. Durch diese falsche Vorstellung werden die Naturen gesondert und zwei Christus erdichtet, wovon der eine Mensch ist, der andere aber Gott oder der Logos, der in Christo wohnte (Form. conc. p. 764.). Dieß ist nun keineswegs die wahre Lehre ihrer Gegner und der wesentliche Differenzpunct. Die Hauptidee der ganzen Schule Calvins und auch Melanchthons, der die Communication der Idiome für eine dialectische hielt, war diese, daß man nur eine solche Vereinigung der beiden Naturen annehmen könne, wobei keine mit der andern vermischt und die eine durch die andere nicht um ihre wesentlichen Eigenschaften gekommen sey. Diese noch in dieser Gestalt auch von den Lutheranern angenommene, wie noch von der Synode zu Chalcedon festgestellte Grundbestimmung wurde nun von der Schule Calvins und Melanchthons so gedeutet, daß man durchaus keine solche Auswechselung und Uebergehung der Eigenschaften einer Natur auf die andere annehmen dürfe, wodurch die Eigenschaften irgend einer der beiden Naturen nothwendig suspendirt und aufgehoben werden müßten, und sie wollten die Idiomencommunication als Wirkung der Vereinigung beider Naturen nur in so fern statuiren, als die Attribute der beiden an sich verschiedenen Naturen immer doch auch nach der gegenseitigen Mittheilung das wahrste Eigenthum derjenigen Natur geblieben seyen, von welcher die Mittheilung ausgegangen. Sie wollten mit Einem Wort einräumen, daß man allerdings wechselsweise die Eigenschaften beider Naturen dem Concreto einer jeden beilegen, daß man aber die Idiomencommunication nicht auch auf das Abstractum der Naturen ausdehnen, also wohl sagen könne, der Mensch Christus sey im Besitz aller göttlichen und der Sohn Gottes im Besitz

aller menschlichen Eigenschaften, weil doch der Mensch Christus und der Sohn Gottes nur eine einzige Person ausmachten, hingegen nicht sagen könne, die menschliche Natur sey im Besitz der göttlichen Eigenschaften und die göttliche Natur im Besitz der menschlichen Eigenschaften, weil die menschliche Natur als solche nicht zugleich die göttliche und die göttliche nicht zugleich die menschliche sey. Dieß war allein der Standpunct, wie ihn die Concordienformel selbst an einem andern Orte sehr genau angiebt. Darüber, heißt es, wird allein gestritten, ob die menschliche Natur auch in der Vereinigung mit der göttlichen Anderes und mehr nicht hat, denn nur allein ihre natürlichen, wesentlichen Eigenschaften, und ob deswegen der menschlichen Natur in Christo nichts solle oder könne zugeschrieben werden, was über oder wider ihre natürlichen Eigenschaften sey. Der ganze Dissensus reducirt sich also kurz ausgedrückt allein darauf, daß die lutherische Vorstellung die Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur auf diese nur in abstracto in der Person Christi bezog, aus dem Grunde, weil jene Natur doch mit der göttlichen aufs Innigste vereinigt und dadurch aller Vorzüge von dieser theilhaftig geworden sey; die calvinische Vorstellung hingegen wollte aus dem nämlichen Grunde die Mittheilung der Eigenschaften blos auf das Concretum der Naturen bezogen wissen; deswegen hieß es nach der lutherischen Lehre schlechthin: die Menschheit Christi, die menschliche Natur Christi ist allmächtig, allgegenwärtig, nach der calvinischen hingegen nur: Christus oder selbst der Mensch Christus ist allgegenwärtig, allmächtig nach seiner göttlichen Natur, der Sohn Gottes hat gelitten, ist gestorben nach seiner menschlichen Natur, wie dieses am deutlichsten in der märkischen Confession ausgesprochen ist (p. 127.). Es liegt am Tage, daß die calvinische Lehre von der lutherischen hier sich nur darin unterschied, daß diese eine Consequenz beiderseitiger und gemeinschaftlicher Lehre nicht aufnehmen und anerkennen wollte, welche hingegen die lutherische

aufnahm und anerkannte, und daß jene dadurch eine gewisse Inconsistenz in ihre Behauptungen brachte, die mit der einen Hand immer wieder zurücknahm, was sie mit der andern gab. Denn war einmal eine so innige Verbindung und eine bei aller Unterscheidung wohlverstandene doch angenommene Einheit beider Naturen in der Einen Person Christi gesetzt, so konnte die lutherische Lehre sich mit Recht auch zu der Folgerung berechtigt glauben und auch die Schule Calvins hätte sich consequent dazu bekennen müssen, daß eine reelle Mittheilung der Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche angenommen werden müsse, weil ja seine göttliche Natur auch in, mit und durch die menschliche ihre Kraft, Hoheit und Herrlichkeit offenbarte, und daß, nach der Sprache der Concordienformel, die Gottheit Christi durch seine menschliche Natur wirke und hervorleuchte, wie das Feuer durch das glühende Eisen, und daß in diesem Sinne allerdings auch die Gottheit der Menschheit, wenn sie durch diese wirkt, ihre Kräfte mitgetheilt haben muß, wenn man auch gleich noch beide in Gedanken wohl unterscheiden und aus einander halten kann. Man argumentirte hier aus dem Standpunct der calvinischen Lehre gegen die lutherische oft aus sehr endlichen und irdischen Vorstellungen, indem man behauptete, ein endliches Ding sey des Unendlichen nicht fähig, wodurch man die menschliche Natur selbst in der innigsten Einheit mit der göttlichen zu etwas ganz Endlichem machte, welches doch ganz gegen den gemeinschaftlichen dogmatischen Kanon war: assumentis est dare, non assumti, d. h. nicht die angenommene Natur, sondern die da annimmt, theilt der andern etwas mit; nun aber ist ja nicht die Gottheit von der Menschheit, sondern diese von jener angenommen, so muß dann auch die Gottheit der Menschheit ihre Eigenschaften mittheilen können, nicht aber die Menschheit ihre Endlichkeit der Gottheit mittheilen oder sie in der Einheit mit dieser nach wie vor behaupten. Die Calvinisten hingegen behaupteten immer, es wirke zwar der Gottmensch

Christus durch seine beiden Naturen, aber durch jede nur das und nur so, wie es dem Wesen einer jeden gemäß sey. Er hat, sagten sie immer, nur nach seiner menschlichen Natur gelitten, ist nur nach dieser gestorben, weil seine göttliche nicht leiden und sterben kann, er ist blos nach seiner göttlichen Natur allgegenwärtig, weil es dem Wesen der menschlichen widerstreitet, allgegenwärtig zu seyn, welches, sobald nicht die Einheit beider Naturen in der Person Christi festgehalten wurde, auch lutherischer Seits zugegeben ward. Die Schwierigkeit lag, wie man sieht, allein daran, daß in der Sprache nicht möglich war, durch Ein Wort zugleich die Eigenthümlichkeit jeder Natur und ihre innigste Vereinigung auszudrücken, und daß die Calvinisten in ihrer Lehrart den Lutheranern jene und umgekehrt diese den Calvinisten diese (die Vereinigung) immer entweder allein oder zu stark auszudrücken schienen. Deswegen beschuldigte ein Theil, die Lutheraner, den andern, die Calvinisten, daß sie die innige Vereinigung und Möglichkeit einer wahren Mittheilung zu sehr übersähen oder gar leugneten über ihrem Streben, die Eigenthümlichkeit jeder Natur zu sichern, daß nach ihr die Gottheit Christi auch nach der persönlichen Vereinigung mit der Menschheit doch noch außer dieser bestehe und beide außer einander gehalten würden, welches so ungeschickt wäre, als wenn man in einem lebendigen Menschen Leib und Seele als ganz außer einander denken wollte; und die Calvinisten warfen den Lutheranern vor, daß sie den Unterschied und die Eigenthümlichkeit und Wesenheit der Naturen nicht hinlänglich beobachteten über dem Streben, die Vereinigung beider in der Person des Erlösers festzuhalten. So erneuerten sich also hier wesentlich nur die alten Vorwürfe und Gegensätze des Nestorianismus und Eutychianismus, welcher Parallelismus auch häufig und gegenseitig angewendet wurde. Diese durchaus nur theologischen, speculativen Distinctionen, so ganz und gar dialectischer Art, konnten ihrer Natur nach nur für die Gelehrten ein Gegenstand so bitteren Streites werden, wie-

wohl der Glaube an die eine oder andere Lehre für sie allerdings und nothwendig zugleich eine religiöse Angelegenheit war, und ihnen ihre Gegner immer damit zugleich von der Wahrheit des Christenthums abzuweichen schienen. In das Volk hingegen gingen nur die beiderseitigen Vorwürfe und Beschimpfungen über, an denen es die Theologen dazumal nicht fehlen ließen, und sobald die Theologen aufhörten darüber zu streiten, hörte auch in dem Volk die Lehre von der Person Christi auf ein Gegenstand des Zankes und der Trennung zu seyn.

3. Von der Gnadenwahl.

Der dritte Hauptdivergenzpunct zwischen der lutherischen und reformirten Kirche, nämlich in dem Artikel von der Gnadenwahl, bildete sich unter allen am spätesten. Er war erst eine Folge der scharfen und rücksichtslosen Consequenz Calvins, der mit den übrigen Artikeln des augustinischen Systems, die er mit der lutherischen Kirche gemeinschaftlich aufgenommen, auch diesen zu vertheidigen übernahm. Ueber dem mit ihm so heftig geführten Nachtmahlsstreit übersahen die lutherischen Theologen lange Zeit diese wichtige Eigenheit des calvinischen Systems; sie thaten wenigstens so, als bemerkten sie dieselbe nicht, und ließen sie ruhig zur Seite liegen, selbst da, als er im J. 1551 sie in dem Consensus Genevensis so deutlich aufgestellt und sie in dem Consensus Tigurinorum für die schweizerische Kirche schon symbolisch gemacht hatte. Man konnte es sich nämlich nicht verhehlen, daß doch auch Luther und Melanchthon eine Zeit lang sich über diesen Gegenstand gerade so wie Calvin geäußert, und war vielleicht nicht wenig verlegen, wie man am besten dieser aus anderen Gründen so verhaßten Lehre entgegenarbeiten sollte. Die Thatsache nämlich, daß die ersten wittenbergischen Reformatoren eine Zeit lang der ächt augustinischen Prädestinationslehre anhingen, ließ sich auf keine Weise leugnen. Die reformirten Theologen suchten dieß auch, als nachmals der Streit darüber aus-

gebrochen war, ins hellste Licht zu setzen. Sie beriefen sich immer zuerst auf die eigene Meinung Luthers, als auf ein Zeugniß der Wahrheit dieser Lehre. Der heidelbergische Theolog Jacob Kimedoncius gab im J. 1591 die Schrift Luthers de servo arbitrio selbst heraus mit einer Vorrede, in der er die völlige Uebereinstimmung Luthers mit der calvinischen Lehre bewies, und nachher suchten dieß diejenigen calvinischen Theologen, welche an einer Vereinigung der getrennten Kirchen arbeiteten, noch genauer und bestimmter darzuthun. So schrieb noch Turretin: Lutherum aeque dure, immo forte durius, quam ullum ex reformatis, de his rebus locutum esse. Im 18. Jahrh. hat ein Prediger Klimpke die Lehre von der Gnadenwahl im calvinischen Sinne fast ganz aus Stellen in Luthers Schrift: daß der freie Wille nichts sey (de servo arbitrio), zusammengesetzt. Auch von lutherischen Theologen ist dieses theils aus der Neigung, eine Vereinigung auf diesem Wege sicherer zu bewirken, so von Pfaff, Chyträus, Calixtus, theils auch um Luther zugleich zu vertheidigen, eingestanden worden, wie es hingegen auch von anderen immer geleugnet worden ist, daß er so tief und arg in dieser verhaßten Lehre sich verwickelt habe; so Löscher, Buddeus u. A. Was kann es aber austragen, zu leugnen, was so unzweideutig schon in seiner Schrift gegen Erasmus: de servo arbitrio, zu Tage liegt. Es ist doch nichts desto weniger gewiß, daß er sehr bald sich von dieser Lehre lossagte und wie Melanchthon in der Folge sich selbst so heftig dagegen erklärte, und auf die Einladung Calvins, seinen Bestimmungen der Lehre von der Gnadenwahl beizutreten, nicht nur Anfangs gar nicht antwortete, sondern auch hernach aufs Bestimmteste erklärte, daß er sich niemals dazu würde bringen lassen. Man fühlte und wußte es allgemein in der lutherischen Kirche schon in der Mitte des 16. Jahrhunderts, daß diese Lehre schon längst wieder aufgegeben, daß sie von Melanchthon besonders schon in der ersten verbesserten Ausgabe von seinen locis theoll., und

ohne Zweifel schon früher in seinen mündlichen Erklärungen, auf eine solche Art verworfen worden war, daß sie nicht einmal consequent in dieser Theorie noch einen Platz finden konnte: denn Melanchthon hatte dazumal seine ganze Theorie von der Freiheit des Menschen, selbst abweichend von der lutherischen Bestimmung, so umgeformt, daß die strenge Prädestinationslehre damit in dem directesten Widerspruch stand. Aber eben dieß vermehrte nur die Verlegenheit der lutherischen Theologen, als sie Calvin zwang, sich auch auf diesen Punct einzulassen; denn sie sahen sich immer zugleich noch an jene Grundlehren des Systems gebunden, nach welchen der Mensch ganz unfähig ist, sich zu bessern oder irgend etwas Gutes zu thun von Natur und aus eigener Kraft, woraus unmittelbar folgte, daß er nur das werde und thue, was die Gnade aus ihm zu machen beliebt. Sie fühlten, daß sie nur durch eine Inconsequenz von dieser calvinischen Lehre sich losmachen konnten, und wollten doch auch der milderen synergistischen Lehre Melanchthons nicht beitreten, die ihnen allein den sichersten Ausweg zeigte, auf welchem sie jener Lehre entgehen konnten. Daher das Schwanken der lutherischen Theologen und die Unsicherheit und Inconsistenz, womit man sich noch in der Concordienformel über diesen Gegenstand erklärte. Die meisten Theologen in der lutherischen Kirche nahmen jetzt von Melanchthon den Grundsatz an, daß Gott alle Menschen in Christo und durch Christum selig haben wolle, und hieraus floß es nothwendig, daß auch sein Rathschluß über die Einzelnen nicht absolut, nicht particular sey, und doch behielten sie von Augustin und Luther den Grundsatz, daß der durchaus verdorbene Mensch im Werk seiner Besserung und Beseligung durchaus nichts thun, auch nicht mit der schwächsten Aeußerung seiner Willenskraft etwas wirken könne, woraus dann wieder eben so nothwendig floß, daß die Seligkeit oder Verdammniß ganz und gar allein von der Gnade und dem Rathschluß Gottes abhange und durch diesen bestimmt werde. In dieser Lage

der Dinge wurde nun der erste öffentliche Streit darüber geführt, unter welchem sich dann auch das Verhältniß der gegenseitigen Lehren erst fixirte.

Bevor Calvin in seiner Institutio rel. christ. die augustinische Lehre von der Prädestination wieder erneuerte, war man in der reformirten Kirche selbst nur soweit mit dieser Lehre einverstanden, als sie damals allgemein auch in der lutherischen Kirche angenommen war. Sowie man nun hier, besonders seit Luthers Tode, die mildere Ansicht davon gefaßt, so hatte sich auch Zwingli und Oecolampadius niemals etwas von jenen strengen Grundsätzen entfallen lassen, welche erst Calvin darüber aufstellte, und noch die helvetische Confession vom J. 1536 drückte sich sehr moderat hierüber aus. Aber Calvin suchte inzwischen immer mehr Freunde und Anhänger seiner Lehre zu finden, und nachdem er sie auch in den genfischen Vergleich hineingebracht, so unterstützte und vertheidigte er sie auch aus allen Kräften gegen die mancherlei Widersprüche, welche sich gleich dagegen erhoben, besonders gegen den Italiener Georg Siculus, welchem er schon in dem Genfer Vergleiche antwortete. Noch heftiger verfuhr er mit Sebastian Castellio, der aus den lateinischen und französischen Schriften Calvins einige der härtesten Behauptungen ausgezogen und mit seinen Anmerkungen nach Paris geschickt hatte. Gegen ihn, der damals Lehrer an der Schule zu Genf war, setzte er gleich eine äußerst harte Antwort auf unter dem Titel: Calumniae nebulonis cuiusdam adversus doctrinam Io. Calvini de occulta dei providentia etc., und er ruhete nicht eher, als bis dieser Gegner aus seiner Nähe, aus Amt und Stadt vertrieben war im J. 1544. Ein ähnliches Schicksal hatte Hieronymus Bolsecius, der öffentlich gegen das Dogma von der Prädestination zu Genf predigte im J. 1551, und deshalb gefangen gesetzt und gleichfalls aus Stadt und Land vertrieben ward. Besonders war ihm sehr daran gelegen, Melanchthon für seine Meinung zu gewinnen: er schrieb daher nicht

nur mehrere Briefe an ihn, sondern dedicirte ihm auch eine Vertheidigungsschrift der Prädestinationslehre gegen den katholischen Theologen Albert Pighi. Doch der erste öffentliche Streit darüber brach erst im J. 1561 aus in Straßburg, wo an die Stelle des Petrus Martyr der berühmte Zanchius als Professor der Theologie im J. 1553 getreten war. Obgleich er, wie die übrigen straßburgischen Lehrer, die augsburgische Confession angenommen, so fing er doch bald an, nicht nur die calvinische Abendmahlslehre, sondern auch die Prädestinationstheorie Calvins öffentlich vorzutragen und zu vertheidigen, besonders in einigen Thesen, die er im J. 1561 seinen Zuhörern mitgetheilt hatte. Johann Marbach und andere Lehrer zu Straßburg nahmen daran das größeste Aergerniß; jener kündigte dem Zanchius bald öffentlich den Krieg an und verband sich deshalb mit den übrigen Predigern zu Straßburg gegen ihn. Sie erklärten gemeinschaftlich dem Magistrat, daß sie mit solchem Calvinisten nicht länger in einem Collegium sitzen könnten. Auch Zanchius verschaffte sich bald nicht nur in Zürich, Basel und Schaffhausen, sondern auch in Straßburg selbst nicht wenige Freunde. Zanchius selbst wandte sich an Calvin, an Petrus Martyr, und bald nahmen nun auch die entfernteren sowohl lutherischen als calvinischen Theologen Antheil daran. Inzwischen wurde der persönliche Streit noch gütlich beigelegt, obgleich die Spaltung in der Lehre dadurch beträchtlich wieder aufgerissen und declarirt wurde. Durch eine eigene Commission von fremden Theologen, die eigens dazu niedergesetzt wurde, ward beiden Partheien eine Vergleichsformel vorgelegt, die, obgleich keine Entscheidung des eigentlichen Streitpunctes, doch eine allgemeine Lehrform war, durch welche beide angewiesen wurden, den nachtheiligen Folgen beiderseitiger Lehren auszuweichen (Löscher Hist. mot. II. p. 286.).

Nach diesen Händeln zu Straßburg glaubten dann die Verfasser der Concordienformel die Verpflichtung, sowie die Befug-

niß zu haben, auch über diesen Gegenstand die ächt lutherische Lehre festzusetzen. Einige der Verfasser standen mit den lutherischen Theologen in Straßburg in der engsten Verbindung. Die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl trat immer mehr als Eigenthümlichkeit der calvinischen Kirchen hervor, und die Versuchung dazu war selbst in der lutherischen Theologie noch nicht sorgfältig genug aus dem Wege geräumt. Auffallend ist es jedoch, wie wenig genau und bestimmt dieser Artikel in der Concordienformel ausgeführt worden ist. Der Hauptpunct des Streites ist darin mit so vielen Distinctionen und Reservationen umwunden, die positive Gegenlehre so wenig genau bestimmt, daß sie fast nur zum Behuf des populären Religionsunterrichtes berührt worden zu seyn scheint: denn der ganze Artikel besteht hauptsächlich aus Vorschriften, wie man die Lehre von der Erwählung am fruchtbarsten und gefahrlosesten im Volksunterricht behandeln und den gefährlichen Folgen, welche so leicht daraus erwachsen möchten, entgegenarbeiten möchte. Das Resultat ist dann immer dieses, daß man so wenig als möglich über diese Sache speculiren und sich allein an den geoffenbarten Rathschluß Gottes halten möchte, in welchem nicht nur unsere Erwählung zur Seligkeit, sondern auch zugleich sein Vorsatz, sein Wille und seine Verordnung wegen unserer Erlösung, Berufung und Rechtfertigung durch Christum zugleich begriffen sey. Ist aber einmal die Reflexion und Speculation über ein Dogma erwacht, so ist es vergeblich, das Denken darüber unterdrücken zu wollen; die Aufforderung geht vom Dogma selber aus, es nun auch in der Erkenntniß zur vollständigsten Bestimmung zu bringen.

1) Die calvinische Dogmatik lehrt einen particularen Rathschluß Gottes von Ewigkeit, kraft dessen er einige Menschen zur Seligkeit auserwählte und blos diesen die Mittel zur Seligkeit zu geben beschloß, die übrigen aber alle der Verdammniß und dem ewigen Elende überließ, welches die Sünde dem Menschen-

geschlecht bereitet hatte. Calvin hielt dieses für einen einzigen Act Gottes oder des göttlichen Willens; Prädestination und Erwählung sind ihm immer synonym; eine Prädestination zur Verdammniß giebt es daher eigentlich nicht in Calvins System, sondern blos die Entziehung oder Verweigerung der Gnadenwahl hat die Folge ewiger Verdammniß; indem er Einige erwählte zur Seligkeit, überließ er die Anderen blos sich selbst, er ließ sie ohne Erwählung; hiemit waren sie sich selbst, dem Egoismus, der Selbstsucht und somit der Unseligkeit und der Verdammniß anheimgefallen. Auf diese Weise machte Calvin Gottes Gnade und Barmherzigkeit zur Ursach und zum Grunde der Beseligung der Auserwählten; hingegen bei den Verworfenen machte er allein Gottes Gerechtigkeit und Wohlgefallen zum einzigen Grund ihrer Verwerfung, und setzte diese allein darin, daß Gott sich ihnen entzieht, sich nicht um sie bekümmert. Allein dieses gilt doch nur von der Kraft seiner Gnade, die ihnen fehlt, nicht von dem Erfolge: denn in dieser Hinsicht kommt es doch immer auf eins heraus, ob man sagt, Gott bekümmert sich nicht um sie, oder er will es nicht und hat es so vorherbestimmt. Es kommt doch immer auf das reine arbitrium Gottes heraus, wenn es heißt: blos dadurch, daß sie ihrer Sünde wegen nicht erwählt wurden, fielen sie der Verdammniß anheim; oder blos deswegen, weil Gott mit seiner Prädestination auf sie gar keine Rücksicht nahm, daß er sie nicht prädestinirte, blos deswegen gingen sie verloren; denn nicht als ob etwa die vorhergesehene Sünde der Bestimmungsgrund ihrer Verwerfung in Gott gewesen wäre, sondern im Gegentheil weil er bei ihnen die Erwählung nicht stattfinden ließ, weil er nur einige Menschen erwählte, von den übrigen aber gar keine Notiz nahm, sondern sie ihrer eigenen Sünde überließ, deswegen würden diese übrigen nothwendig verdammt. Auf den Einwurf, daß die Schrift ausdrücklich lehre: Gott wolle, daß allen geholfen würde und sie alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen, und die heilsame Gnade Gottes sey allen erschienen,

erwiedert Calvin, man müsse unterscheiden zwischen dem geoffenbarten und geheimen oder verborgenen Willen; eine Distinction, welche die lutherische Kirche nie anerkannt hat: denn nirgends sind wir in dem geoffenbarten Rathschluß Gottes auf einen besonderen, verborgenen angewiesen, und eben die Offenbarung ist die Bekanntmachung des geheimen, d. h. der Welt bis dahin verborgen gewesenen, Willens Gottes, und noch weniger läßt sich außer oder neben dem geoffenbarten irgend etwas von dem verborgenen wissen, um einen solchen Lehrsatz darauf zu bauen. Am allerwenigsten aber dürfen beide Willen in Gott sich widersprechen, so daß die voluntas Dei revelata oder signi, d. i. der bezeichnete, äußerliche Wille, eine wesentlich andere wäre, als die voluntas abscondita oder beneplaciti. Oft wird daher in dem calvinischen System der, z. B. in der Schrift, äußerlich und offenbar gewordene Wille Gottes als der nicht ernstliche, nicht so von Gott gemeinte, nur scheinbare göttliche Wille vorgestellt, wodurch ein harter Gegensatz und Widerspruch in den göttlichen Willen selbst gesetzt wird. Die lutherische Theologie stellte dagegen die Distinction auf zwischen der voluntas Dei antecedens et consequens; der vorhergehende Wille ist der, nach welchem Gott alle Sünder zur Buße lockt und einladet, der nachfolgende Wille, nach welchem er die Widerspenstigen straft, diejenigen aber, welche im Glauben beharren, selig macht; nach dem ersten Willen heißt es Matth. 23.: Jerusalem, ich habe deine Kinder versammeln wollen, nach dem andern: siehe euer Haus soll euch wüste gelassen werden. Es findet hiebei noch im calvinischen System, wie es Calvin selbst in seiner Institutio und im Consensus Genevensis aufstellte, und den Kanones der Dortrechter Synode der Unterschied statt, daß nach der Lehre von dieser Gott seinen Rathschluß erst nach dem Sündenfall, wenigstens nachdem er den Sündenfall vorausgesehen, gefaßt, also in seinem Schöpfungsplan allerdings noch alle Menschen zur Seligkeit bestimmt, nach dieser Präscienz aber beschlos-

sen habe, Einige nur zu beseligen, die übrigen aber alle ihrer verdienten Strafe zu überlassen. Dieß geht aus dem 16. Artikel der Dortrechter Synode bestimmt genug hervor: credimus, heißt es hier, quod Deus, postquam genus hominum in perniciem inciderat per peccatum Adami, alios elegerit, et alios in suo lapsu relinquere constituerit; denn obgleich sie vorher erklärt hatte, daß dieß ante jacta mundi fundamenta, also von Ewigkeit geschehen sey, so sollte darin blos liegen, daß Gott von Ewigkeit her und schon vor der Schöpfung selbst diesen Fall vorausgewußt. Obgleich nun hierin wieder die Dortrechter Synode ganz mit Calvin zusammenstimmt, daß sie das decretum electionis als ein consilium Gottes von Ewigkeit her betrachtet, so weicht sie doch in jener Bestimmung nicht undeutlich von ihm ab. Denn Calvin behauptet aufs Bestimmteste, daß Gott schon bei seinem Schöpfungsplan blos diesen particularen Rathschluß gefaßt, ja daß er selbst ursprünglich und zuletzt den Menschen in keiner andern Absicht erschaffen, als um durch Erwählung und die damit verbundene Verwerfung seine Ehre zu verherrlichen und dazu nicht im geringsten durch irgend eine Art von Prävision determinirt worden sey, daß vielmehr selbst der Fall des Menschengeschlechts eine Folge jenes Rathschlusses gewesen sey. Selbst den Begriff der Zulassung des Bösen, den man lutherischer Seits aufnahm, um Gott mit seinem positiven Willen dabei aus dem Spiel zu lassen und ihn nicht zum Urheber der Sünde zu machen, läßt Calvin nicht zu, sondern hält, was man Zulassung des Bösen nannte, für ursprünglich eins mit seinem Willen. Hätte Gott Adams Fall nicht gewollt, heißt es da, so wäre er nicht geschehen. Ebenso macht Calvin die Vorhersehung eins mit der Vorsehung. Der Name der Infralapsarier, den man deshalb für die Anhänger der Dortrechter Synode zum Unterschied von der genuinen Lehrart Calvins und seiner Freunde erfand, die man deswegen Supralapsarier nannte, weil sie über den Fall des Menschen noch

hinausgehen in ihrer Behauptung eines particularen Rathschlusses Gottes, bezeichnet daher keinen wesentlichen Unterschied, sondern nur eine Modification der nämlichen Lehre eines von Ewigkeit her im Sinne Gottes gefaßten Rathschlusses. Nach der strengen Lehre Calvins und der ächtesten Calvinisten ist nicht blos der schon geschaffene, oder auch schon gefallene, oder auch nur der dem Falle und der Sünde ohne Rettung preisgegebene, sondern der Mensch, sofern er geschaffen werden konnte (creabilis), der Gegenstand der Erwählung oder Verwerfung; dieser Supralapsarier Meinung ist von Calvin, Beza u. A. durchaus begünstigt, und schwerlich möchte eine andere Ansicht mit der Lehre dieser Männer zu vereinigen seyn; auf dem Wege der Infralapsarier oder, wie sie auch heißen, der Sublapsarier sind in der Folge mehrere reformirte Theologen noch weiter gegangen und haben den Rathschluß Gottes selbst schon in Beziehung auf die Sendung Christi gestellt. Jene Infralapsarier blieben dennoch so gut wie die Supralapsarier im strengsten Widerspruch mit der lutherischen Lehre. Denn nach dieser, welcher auch die Remonstranten beistimmen, ist es ein decretum Dei universale, welches dem decretum particulare, wie jene es annehmen, streng entgegengesetzt ist, und selbst das Wort Prädestination, so oft es auch in der lutherischen Dogmatik vorkommt, hat hier eine ganz andere, durchaus universelle, auf alle Menschen sich beziehende Bedeutung. Die Prädestination im Sinne der lutherischen Kirche fällt ganz und gar mit der allgemeinen Gnade und Providenz Gottes zusammen; hier wird gelehrt, der Rathschluß Gottes, durch Christum die Strafe der Erbsünde aufzuheben, beziehe sich auf alle Menschen ohne Unterschied; zur Besserung und Seligkeit seyen alle Menschen von Gott eingeladen, er entziehe und verweigere Keinem seine bessernde Gnade, und wolle nicht, daß irgend ein Mensch verloren werde, sondern daß sie alle gerettet würden. Außer der Remonstranz traten auch mehrere reformirte Symbole dieser Vorstellung bei in so fern,

als sie weder die calvinische noch dortrechtische Lehre wiederholen und sich ungewiß und zweideutig hierüber erklären. Im heidelbergischen Katechismus und in den 39 Artikeln der englischen Kirche ist wenigstens die Frage sorgfältig vermieden, ob Gott in Christo alle Menschen erwählt habe; von der Prädestination, oder, was im Sinne Calvins damit identisch ist, von der Election, wird so gesprochen, daß an eine universelle Erwählung so gut als an eine particulare dabei gedacht werden kann.

2) Nach der calvinischen Dogmatik ist der particulare Rathschluß Gottes auch **unbedingt** oder **absolut**, nach der Lehre der Lutheraner und Remonstranten **bedingt** und bei den Verworfenen wenigstens von ihrem Verhalten, bei den Erwählten von ihrem Glauben und Leben abhängig, in beiden Fällen aber durch die Präscienz Gottes bestimmt und motivirt. Auch die lutherische Dogmatik nämlich lehrt, daß Gott keinen Menschen um seiner Tugend und Verdienste willen, sondern allein aus freiem Erbarmen um Christi willen zur Seligkeit auserlesen, aber doch nur unter der Bedingung des Glaubens an Christum dazu bestimmt habe, in welcher Beziehung sie mit der Lehre der Amyraldisten oder hypothetischen Universalisten einig ist, welche lehren, Gott habe alle Menschen zur Seligkeit bestimmt unter der Bedingung, wenn sie an Christum glaubten. Der Grund der Verwerfung aber sey der von Gott vorausgesehene Unglaube (incredulitas praevisa). Da nämlich der Mensch der rufenden und bessernden Gnade allerdings widerstehen kann, und Gott vorausgesehen, wer sich bessern lassen würde oder nicht, so habe Gott beschlossen, diejenigen, von denen er vorhersah, daß sie der Erlösungsanstalt sich bedienen würden, selig zu machen, diejenigen aber, deren Beharrlichkeit im Unglauben er erkannte, nicht selig zu machen, sondern die Strafe der Sünde, die Verdammniß, an ihnen zu vollziehen. In der Prädestinationslehre der lutherischen Kirche also oder der Concordienformel ist das decretum Dei über die Seligkeit und Unseligkeit zwiefach bedingt:

einmal in Gott, da seine Bestimmung und Verfügung abhängt von seinem Vorherwissen und jene sich richtet nach dieser, welches freilich keine streng theologische Erkenntniß ist, andererseits von dem Verhalten der Menschen und zunächst von ihrem Glauben; da aber der Glaube nicht unser Werk, noch weniger unser Verdienst ist, sondern Gottes Gabe, so bleibt der Ruhm der Erwählung um des Glaubens willen doch Gott, der uns zur Kindschaft berufen hat. Calvin hingegen identificirte alle Prävision und Präscienz in Gott mit seiner Prädestination, er hob allen Unterschied zwischen dem Vorherwissen und Vorherbestimmen auf, wie er allen Unterschied der Zeit, der Vergangenheit und Zukunft aufhob, behauptend, daß eben darin seine Präscienz bestehe, daß ihm nichts vergangen, nichts zukünftig, sondern Alles lebendig gegenwärtig sey und Alles gegründet allein in seinem Willen, und also auch Alles vorherbestimmt von Ewigkeit und unabhängig von allen Bedingungen der Zeit. Nicht anders, sagte er, sieht Gott alle Dinge voraus, als wie er sie selbst geordnet und gewollt hat, daß sie geschehen sollen: Gottes Wille ist der Dinge Nothwendigkeit, es muß künftig nur geschehen, was er gewollt, es kann in der Zukunft nur geschehen, was er vorausgesehen. So gründete Calvin Alles zuletzt auf das freie arbitrium Gottes. Und diesem conform lauten auch die Bestimmungen der Dortrechter Synode. Die Ursache der freien Erwählung Gottes ist allein sein Wohlgefallen, nur daß im Sinne Calvins dieses freie arbitrium, dieß absolutum decretum keinesweges abgetrennt bestand von der Gerechtigkeit Gottes — non illa absoluta voluntas, de qua garriunt sophistae, impio profanoque dissidio separantes eius iustitiam a potentia, sed illa moderatrix rerum omnium providentia, a qua nihil nisi rectum manat. (Inst. l. I. c. 17.) Allein wie sehr auch immer zugleich die Verwerfung die Sünde der Menschen voraussetzt und Gott somit in der Verwerfung als Bestrafung gerecht ist, so ist doch keineswegs die Sünde oder

der Unglaube, sondern allein Gottes Wohlgefallen der Grund ihrer Verwerfung. Dieses nennt Calvin selbst eine erschreckliche Lehre (horribile decretum fateor, Instit. l. III. c. 23. §. 7.; l. III. c. 2.); allein ohne Bedenken macht er das geschichtlich vorhandene Elend, die unausbleibliche Unseligkeit und Verdammniß zum ursprünglichen Willen Gottes und setzt die Ursache davon allein in Gottes freien Beschluß. Das ganze 9. Kapitel an die Römer erklärt die calvinische Lehre in diesem Sinne. Calvin behauptete mit strengem Ernst, daß die Berufung und Erwählung derer, die aus dem Bösen sich zum Guten bekehren und mit dem Glauben an Christum einen neuen Wandel nach seinem Gebote führen, nur scheinbar, und daß die scheinbare Erwählung Solcher von Gott nicht ernsthaft gemeint sey: es könne, was einmal von Gott beschlossen worden, durch kein gutes Verhalten geändert werden, weil dieses selbst nur Schein und nicht gründlich und beharrlich sey; die wirklich und beharrlich an Christum glauben, im Guten reifen und beharren sollten, die sind auch dazu allein von Gott prädestinirt, und der Glaube an Christum und die Beharrlichkeit im Guten ist so wenig ein Bestimmungsgrund der Prädestination, daß sie selbst nur die Folge von dieser ist. Dieß drückte die Dortrechter Synode so aus: quod Deus homines aliquos donet vera fide, id provenit ex aeterno Dei decreto: nam ut electi possint salvari, decrevit eos per spir. sanct. trahere et vocare et vera fide donare.

3) Bei solchen Grundsätzen mußte nun auch die calvinische Dogmatik lehren, daß das Verdienst Christi, die göttliche Berufung durch ihn, die Erleuchtung und Rechtfertigung durch Christum, kurz die ganze Anstalt des Heils in der christlichen Religion *einzig sich auf die Erwählten* beziehe. Denn eben darin besteht nach Calvin der Erwählungs- und Verwerfungsrathschluß Gottes, daß die Erwählten Christum haben und aller durch ihn erworbenen Seligkeit theilhaftig werden, da es hin-

gegen für die Verworfenen so gut ist, als ist Christus gar nicht da, ja daß in Beziehung auf diese Christus nur gekommen ist, um sie noch mehr zu verhärten und zu verstocken. Hieher gehört sein fürchterlicher Ausspruch: Gott ruft sie, damit sie nur tauber werden, er zündet ihnen ein Licht an, auf daß sie desto mehr erblinden, er stellt ihnen eine Lehre dar, damit sie nur blödsinniger werden, er bietet ihnen eine Heilung dar, auf daß ihre Krankheit sich nur verschlimmere. Nicht für alle Menschen, sondern für die Erwählten allein, ist Christus gestorben, nur für sie hat er der göttlichen Gerechtigkeit genug geleistet. Lutherischer Seits konnte man dagegen einwenden, ob denn die Auserwählten allein verloren seyen, da es ja heiße: Christus sey gekommen, zu suchen, was verloren war (Luc. 19.). Solche Einseitigkeit des Verdienstes Christi und göttlicher Berufung durch ihn wird von den Remonstranten, wie von den Lutheranern, streng verworfen, und auch die Amyraldisten lehren, daß Gott nicht darum beschlossen, den Nichterwählten alle nöthigen Mittel zu ihrer Seligkeit zu versagen, damit nur sein Verwerfungsrathschluß an ihnen ausgeführt würde, sondern er habe es nur lege parsimoniae, nach einem besonderen Gesetz der Sparsamkeit, gethan, weil er voraussah, daß ihnen bei ihrem entschiedenen Unglauben die Erlösung durch Christum, und bei ihrem beharrlichen Widerstande die durch Christum dargebotenen Gnadenmittel zu nichts dienen und helfen würden, um sie also an ihnen nicht fruchtlos zu verschwenden. Sie beschränkten doch also auch hier wieder das göttliche Decret auf die Präscienz, obgleich auf einem Wege, auf welchem sie mit der calvinischen Vorstellung zusammenzutreffen scheinen. In der calvinischen Ideenreihe hingegen folgte es zugleich nothwendig, daß Gott bei den einmal Auserwählten die zu ihrer Beseligung nothwendige Veränderung und Besserung durch eine so mächtige, gleichsam gewaltsame Wirkung seiner Gnade hervorbringe, daß sie ihr gar nicht widerstehen könnten, wenn sie auch wollten, daß also die göttliche Gnade

bei ihnen ganz unwiderstehlich sey. Dieß mußte Calvin nothwendig annehmen, zumal da er auch sonst von dem natürlichen Verderben und Sündenfall, durch die das böse, allem Guten sich widersetzende Princip in die Natur gekommen sey, mit seinen Gegnern ganz die nämlichen Begriffe hatte. Wenn er sich also nicht geradezu des Ausdrucks gratia irresistibilis bedient, so konnte und wollte er, wie diese, durch die ähnliche gratia potens, efficax, sufficiens ganz das Nämliche oder nur dieses sagen. Schien diese Lehre eine gefährliche Nothwendigkeit zu sündigen einzuführen, so bekannte sich Calvin ohne Rücksicht dazu, indem er von der Nothwendigkeit den Zwang unterschied und leugnete, daß diese durch Entziehung der göttlichen Gnade entstehende Nothwendigkeit der Sünde mit Aufhebung alles Willens verbunden sey. Darum also wird die Sünde dem Menschen doch nichts desto weniger zugerechnet als seine eigene That; darum aber, weil sie freiwillig ist, ist sie nicht auch vermeidbar: denn das Böse, welches nicht von Gott, nicht von der Schöpfung her in den Menschen gekommen, hat er durch den Sündenfall in freier Willkühr sich zugezogen, und darum kann der Mensch ohne Gott nun nicht mehr anders als sündigen, wiewohl er es immer in freier Willkühr thut, wie auch in den Erwählten und Engeln, obgleich ihr Wille indeclinabel ist vom Guten, er doch deswegen nicht aufhört, ihr freier Wille zu seyn. Primus homo defecit a suo opifice. Huius defectionis si merito rei tenentur universi homines, ne se necessitate excusatos putent, in qua luculentissimam habent damnationis causam (l. c.). Das Wollen überhaupt, sagt Calvin, ist Sache des Menschen und in des Menschen Macht: das Guteswollen aber ist Gottes Sache zugleich und in Gottes Macht. Ganz das Gegentheil nun lehrt die lutherische Kirche nebst den Remonstranten. Nach ihren Begriffen hat Gott nicht nur alle Christen, sondern alle Menschen zunächst zum Christenthum und durch dieses zur Seligkeit gerufen, und allen ohne Unterschied

die zu ihrer Seligkeit nöthigen Gnadenmittel dargeboten, welche zu gebrauchen oder zu vernachlässigen ganz von ihnen abhängt, wie dieses auch entscheidend ist für ihre Seligkeit oder Unseligkeit.

Viertes Kapitel.

Ueber die Verfassung und Vereinigung beider Kirchen.

Die reformirte Lehre, besonders wie sie durch Zwingli zunächst begründet war, eröffnete an sich schon dem Verstande einen ungleich größeren Spielraum, als die lutherische, welche, streng sich bindend und haltend an den Inhalt des geschriebenen Wortes Gottes, auch dadurch von jener abwich, daß sie die ganze Lehre vom Abendmahl nicht vor das Forum des natürlichen Menschenverstandes stellte, sondern allein auf dem Gebiet des Glaubens festhielt. Ist aber eine Lehre einmal dem Verstande anheimgegeben, so herrscht dann auch in ihr das Princip fortgehender Veränderungen und Neuerungen, weil außer dem Glauben kein Punct sich finden läßt, an welchem still gestanden werden müßte. Daher nun übertraf auch die reformirte Kirche die lutherische sehr bald an Verstandescultur, wissenschaftlicher Ausbildung, und schritt ungleich schneller als diese, wie in der Vollendung der Reformation, so auch in der Entwickelung der theologischen Wissenschaften überhaupt, fort: sie kannte kein hemmendes oder aufhaltendes Princip, und die Menge der reformirten Glaubensbekenntnisse begünstigte selbst die schrankenloseste Freiheit. Von den Lutheranern wurden die Reformirten daher schon im 16. und noch mehr im 17. Jahrh. eines Misbrauchs der Vernunft in Glaubenssachen beschuldigt, und unter den Reformirten selbst brachen darüber im 17. Jahrh. noch große Streitigkeiten aus. Hermann Alexander Roell stellte in einer Rede vom J. 1666 den Satz auf, daß die Göttlichkeit der heiligen Schrift nicht blos aus dem inneren Zeugniß des heiligen

Geistes, sondern eben so gut auch aus der Vernunft zu beweisen sey, und Nicolaus Ducker behauptete, daß Philosophie und Vernunft allein die einzigen Ausleger der heiligen Schrift seyn könnten. Juristen und Theologen vereinigten sich dazumal in Holland gegen diese franeckerischen Theologen und suchten ihnen zu beweisen, daß diese fides humana, welche auf diesem Wege des bloßen Verstandes hervorgebracht werde, nicht ausreiche, die heilige Schrift genugsam zu ergründen, und daß die Philosophie und Vernunft nicht im Stande seyen, die fides divina zu erzeugen, worauf es allein ankomme, Das so schon zu einer Zeit, wo man allgemein sonst noch in anderen Principien einig war, dennoch so regsame Princip der Verstandeseinsicht und des Vernunftgebrauches wurde sodann auch in der reformirten Kirche die Veranlassung so vieler Secten, welche damit einen Freibrief erhalten zu haben glaubten zu jeder Neuerung, und gegen die reformirte Kirche hauptsächlich, und weniger gegen die lutherische, konnte daher auch Bossuet sein großes Werk schreiben über die Variation des protestantischen Glaubens. Die große und lange Reihe berühmter und großer Gelehrten in der reformirten Kirche, denen die lutherischen eine Zeit lang nicht nachkommen konnten, die Freiheit der Untersuchung und Auslegung der heiligen Schrift, worin die reformirten Theologen abermals den lutherischen vorangingen, und die daraus entstandene Mannichfaltigkeit der Ansichten in der reformirten Kirche, hat allein in diesem Princip seinen Grund, und erst im 18. Jahrh., nachdem die lutherische Kirche die alten Grundsätze aufgab und an der aufblühenden Aufklärung Theil nahm, wurde das Gleichgewicht wiederhergestellt.

Alle weiteren Eigenheiten im Cultus und der Verfassung, wodurch die lutherische und reformirte Kirche sich von einander noch unterscheiden, sind einzig aus dem Bestreben der reformirten Kirche entstanden, in der Reformation der Kirche weiter zu gehen, als es durch Luther und seine Anhänger geschehen ist. Es ist also keine weitere Verschiedenheit oder Abweichung in den

Grundsätzen der Reformation selbst, sondern nur in den Graden ihrer Entwickelung. So hat die reformirte Kirche von jeher dafür gehalten, daß die Reformation durch Luther nicht förmlich und äußerlich genug gewesen sey; dieß war aber natürlich, da Luther zunächst es mit den Principien und mit dem Dogma zu thun hatte und das Aeußere des Cultus und der Verfassung weniger beachtete, überzeugt, daß dieses von selbst sich nach jenem richten und ändern würde. Wahrscheinlich würde er selbst auch noch Manches nach Art der reformirten Kirche eingerichtet haben, wenn die Einrichtung nicht dazumal so voreilig von Solchen unternommen worden wäre, mit denen Luther aus anderen Gründen nicht zufrieden war. Dieß war besonders mit den Bildern der Fall, die Carlstadt mit großem Ungestüm aus den Kirchen warf und zerstörte. Luther betrachtete diese Seite des Cultus als gleichgültig, und glaubte, daß der Misbrauch von selbst sich verlieren würde, wenn man überhaupt nur erst die reinere christliche Lehre eingeführt und geltend gemacht hätte. Er suchte zunächst eine reinere und würdige Ansicht derselben geltend zu machen. Die reformirte Kirche fand hingegen nöthig, sogar die augustinische Abtheilung der zehn Gebote, die auch Luther so beibehalten, zu ändern, so daß dasjenige, was in Verbindung mit dem ersten Gebot über die Verwerfung aller Bilder und Gleichnisse gesagt ist, als eigenes zweites Gebot hervortritt, und dagegen das neunte und zehnte Gebot zusammengezogen und als eins betrachtet werden. Ueber die anderen Puncte, welche sonst noch beide Kirchen scheinbar trennen, hätte man niemals streiten sollen, denn es sind Eigenthümlichkeiten, womit es eine protestantische Kirche halten kann, wie sie will, und für welche sie durch den Geist des Protestantismus auch Freiheit genug erhält. Der Exorcismus oder die Sitte, bei der Taufe den Teufel zu beschwören und ihn aus dem Täufling zu vertreiben, ist jetzt auch meistens in allen lutherischen Kirchen abgeschafft und wird nirgends für ein wesentliches Stück der Taufe angesehen. Die

in der lutherischen Kirche sonst noch gebräuchliche Nothtaufe hängt mit dogmatischen Begriffen zusammen, die auch nicht mehr die herrschenden sind, und kann bei anderen Grundsätzen von der nothwendigen Wirksamkeit der Sacramente nicht für so absolut nothwendig gefunden werden. Daß die Reformirten in dem Gebete des Herrn sagen: erlöse uns von dem Bösen (ἀπὸ τοῦ πονηροῦ), und unter diesem den Satan verstehen, ist eine leicht auszugleichende Differenz. Daß ferner die reformirte Kirche stat der in der lutherischen Kirche beibehaltenen Oblaten sich des Brotes bedient, obgleich ebenfalls des ungesäuerten, geschah auch blos, um sich desto weiter von der katholischen zu entfernen, und daß sie das Brot zu brechen pflegt, geschah, um auch hierin eine symbolische Andeutung des gebrochenen Körpers Christi, also ein Zeichen im Abendmahl mehr zu finden. Diese Puncte, obgleich sonst mit großer Wichtigkeit genommen, sind doch in der That nicht von der Art, daß sie einen wesentlichen Dissensus begründen könnten, da sie nach beiderseitiger Lehre nur das Unwesentliche und die Art der Administration betreffen. — Die aus der katholischen Kirche in der lutherischen beibehaltene Vorschrift evangelischer und epistolischer Texte hat einen guten und nützlichen Sinn, indem dadurch die Lehren und Thaten Christi in einen Cyclus geordnet werden, an den sich alles Uebrige leicht anschließen kann, eine Einrichtung, welche niemals die ungegründeten Vorwürfe der reformirten Kirche verdiente, und die, außer etwa in Sachsen, für keine protestantische Kirche so zwingend ist, daß sie davon nicht abweichen dürfte. Ebenso verhält es sich auch mit der Privatbeichte, die man in der lutherischen Kirche aus der katholischen beibehielt und in der reformirten gleich allgemein abschaffte. Auch sie hat an sich nichts Verwerfliches, und der Hauptvorwurf Calvins dagegen war immer, daß sie etwas Päpstisches sey, was man nicht stark genug verwerfen könne. Aus demselben Grunde ist auch das Beichtgeld gleich vom Anfang der Reformation an in der reformirten Kirche abgeschafft gewe-

sen, in der lutherischen geblieben. Nicht an sich ist die Verschiedenheit in diesen Dingen ein Uebel, sondern nur sofern sie Trennung unter Christen Eines Glaubens bezeichnet, und nur zum Zweck der Union kann der Versuch gemacht werden, auch darin mehr Gleichheit hervorzubringen.

Bei dem gleichmäßigen Bestreben der lutherischen und reformirten Kirche, die älteste und ächt christliche Form des kirchlichen Cultus und der kirchlichen Verfassung wiederherzustellen, frei von allen den Corruptelen des Papismus, entfernte sich die reformirte Kirche ungleich weiter von der bischöflichen Verfassung, als die lutherische. Denn obgleich diese von dem eigentlich hierarchischen Wesen nichts beibehielt, vielmehr die Regierung der Kirche in die Hände der Landesherren legte, so gab sie doch die bischöfliche Würde nicht ganz auf, sie fand selbst Aebte und Prälaten mit dem Geiste des Protestantismus wohl vereinbar und substituirte an den meisten Orten und Kirchen die Superintendenten für die alten Bischöfe. Die reformirte Kirche hingegen behauptete, daß die presbyterianisch-collegialische Verfassung die ursprüngliche und älteste der christlichen Kirche gewesen, und hob fast alle Rangordnung und Stufenunterschiede ihrer Geistlichen auf. Es entstand besonders in England ein lebhafter Streit über das Verhältniß der ältesten Bischöfe zu den Presbytern, über ihre genuine Identität oder wesentliche Verschiedenheit, wobei manche sehr gelehrte und scharfsinnige Untersuchung über die älteste Kirchenverfassung zum Vorschein kam. Der Kampf entwickelte sich auch im Leben selbst am lebhaftesten in England, wo die sogenannte Hochkirche unter anderen Formen des Katholicismus auch die Episcopalverfassung mit ihrem hierarchischen Princip beibehielt. Die Presbyterianer daselbst und in Schottland, wo sie die herrschende Parthei ausmachen, wollen durchaus von keinem Unterschied des Ranges und der Würde unter den Geistlichen wissen und noch weniger von einer Hierarchie, welche sie in der bischöflichen Kirche finden als Ueberbleibsel

des Papstthums. Sie sind heutiges Tages weniger noch durch den gemeinschaftlichen calvinischen Lehrbegriff, als durch ihre Entgegensetzung gegen die bischöfliche Kirche, vereinigt. Ihr Cultus ist einfacher und seelenvoller, als der der bischöflichen Kirche. Sie wollen ganz und gar die ursprünglichste Simplicität des Gottesdienstes wiederherstellen und haben daher keine Altäre, Orgeln, Gemälde, Thürme und Glocken. Bei der Taufe haben sie keine Gevattern, außerdem kein gemeinschaftliches Oberhaupt, keine Consistoria; ihre Prediger halten Convente. Ganz anders verhält es sich mit der bischöflichen Kirche, die in dem König das Oberhaupt der Kirche anerkennt, doch ohne bischöfliche Geschäfte ihm zu erlauben, wie etwa Predigen, Ordiniren, Confirmiren und Administriren der Sacramente. Nur auf die Wahl der Bischöfe durch ihre Capitel hat er den größesten Einfluß und jeder bedarf seiner Bestätigung. Von den Entscheidungen der geistlichen Gerichte, welche die Bischöfe und Erzbischöfe zur Seite haben, kann an das Oberhaus appellirt werden. In früheren Zeiten waren die Bischöfe unabhängiger von der weltlichen Macht, als jetzt. Die Hauptidee in der Constitution der englischen Kirche war, von der römisch-katholischen nicht weiter abzuweichen, als diese selbst von der Verfassung der ersten Jahrhunderte abgewichen. Die reine, ächte alte Lehre nahm sie also in der Gestalt an, wie sie in der reformirten Kirche wiederhergestellt worden war, als die ächteste und älteste Lehre des Christenthums; die Verfassung hingegen und den Cultus richtete sie mehr nach dem Muster der katholischen Kirche ein, sie behielt die Bischöfe, doch ohne einen Papst, und richtete übrigens ein völlig hierarchisches Kirchenregiment ein, nur daß es doch im Grunde kein rein geistliches ist, da der König selbst als solcher das Oberhaupt desselben ist. Die hohe Kirche hat übrigens zwei Erzbischöfe, den von Canterbury und den von York. Jener ist erster Pair des Reiches, also erstes Mitglied des Oberhauses, und hat seinen Rang gleich nach dem Könige und der königlichen

Familie, er heißt Primas und Metropolit des Reiches. Er hat mit den Herzögen den Titel: your grace in Verbindung mit dem andern: most reverend father in God. Er krönt den König und liest ihm auch den Eid vor. Er hat 21 Bischöfe unter sich und außerdem noch seine besondere Diöcese, auch eine Art von geistlichem Hofstaat. Der Erzbischof von York ist beständiger Caplan der Königin, die er auch krönt; auch er sitzt im Oberhause und ist, wie jener, beständiges Mitglied des königlichen geheimen Rathes. Im Ganzen giebt es 25 Bischöfe in England, die alle Sitz und Stimme im Oberhause haben, ausgenommen einige, die nicht Barone des Reiches und von dem Könige eingesetzt sind; als Bischöfe gehören sie, wie alle englischen Cleriker, zu dem Bürgerstande, aber als Barone des Reiches sitzen sie im Oberhause, seitdem Wilhelm der Eroberer alle liegenden Gründe der Bisthümer in Baronien verwandelte; als Barone sind sie auch Lords, haben den Titel: your Lordship im Umgang, und in Briefen noch den: hochwürdiger Vater in Gott. Ein Bischof muß wenigstens 30 Jahre alt seyn, darf nie mehr als Ein Bisthum besitzen, doch werden oft andere geistliche und einträgliche Aemter mit einem Bisthum verbunden. Sie können auch heirathen, doch waren sonst die wenigsten verheirathet, jetzt sind es die meisten. Jeder Bischof hat sein Stiftscapitel, bestehend aus einer bestimmten Zahl Stiftsherren mit ihrem Decanus. Die eigenthümliche Verfassung der englischen reformirten Kirche, die aus ihrem Zusammenhange mit dem Staat meistens noch im 16. Jahrh. erwuchs, ist in keinem andern Lande nachgeahmt. Vielmehr hat die reformirte Lehre sonst noch die Eigenheit, wodurch sie sich auch vornehmlich noch vor der lutherischen auszeichnet, daß sie hauptsächlich Freistaaten und Republiken zu ihrem Wohnsitz erwählt und selbst zu deren Bildung und Gründung nicht wenig beigetragen hat. Hievon glaubt Friedrich Schlegel den Grund in der eigenthümlichen dogmatischen Ansicht und Lehre der reformirten Kirche in ihrer Unterscheidung von der

lutherischen und katholischen zu finden, und er hat diesen Zusammenhang nicht ohne Scharfsinn entwickelt. Er hält die Erfahrung, daß die reformirte Lehre hauptsächlich sich in freien Staaten ausbildete und sich dieselben selbst anbildete und anschloß, für eine Folge des in ihr vornehmlich herrschenden Verstandes und des Princips der Vernunftkraft und Forschung, welche das Unbegreifliche und Dunkele als solches und im Glauben allein nicht gelten läßt. Wie nämlich im Gebiet des Glaubens die unbegreifliche, auf Herz und Einbildung wirkende Idee von Gott sich zur reinen Verstandeserkenntniß von ihm verhält, gerade so im Staat der König der lebendige Stellvertreter der Gerechtigkeit, der nicht blos den Verstand und Willen, sondern auch das Herz und die Liebe des Volkes in Anspruch nimmt und selbst durch den Glanz seiner persönlichen Erscheinung wirkt. Wo nun, wie in dem reformirten Lehrbegriff, der Verstand allein herrschen will, da wird man nur auf die alleinige Herrschaft des Gesetzes sehen, als auf das Wesen des Staates, welches durch jeden Zusatz nur verdunkelt und verunstaltet werde, und einen lebendigen Stellvertreter des Gesetzes in der Person des Monarchen als eine unwesentliche Zugabe betrachten. Wie es nun außer dem reinen Verstande noch andere Kräfte des Geistes im Menschen giebt, welche eben so wesentlich befriedigt seyn wollen, so geben auch diese der königlichen Würde hohe Bedeutung, und sie erscheint nicht als eine etwa mit den Fortschritten der Bildung verschwindende Unvollkommenheit, sondern gerade als das rechte Wesen des Staates. Dieser Meinung sind die Lutheraner, und es beruhet daher die Erfahrung, daß diese die gemäßigten Monarchien den Republiken, und die Reformirten hingegen die Republiken den Monarchien vorziehen, auf einer wesentlichen Verschiedenheit dogmatischer Ansichten und Ueberzeugungen, nach welcher überhaupt der Calvinismus weniger cerimoniös und bilderreich, feierlich und äußerlich imponirender ist, als das Lutherthum. Es läßt sich allerdings aus diesem Zusammenhang mit der dogma-

tischen Ansicht die Erscheinung recht gut erklären, warum die reformirten Gemeinden in der Schweiz, Holland, England und Nordamerika mehr republicanisch gesinnt waren und jederzeit alles republicanische Streben in der Kirche wie im Staat begünstigten und unterstützten.

Nicht lange nach der entstandenen Spaltung zwischen Luther und Zwingli wurden schon die ersten Versuche der Wiedervereinigung beider Partheien gemacht, die jedoch sämmtlich und wesentlich dazu dienten, die Spaltung weiter aufzureißen, und also selbst wesentliche Momente in der Geschichte der sich fortbildenden, erweiternden und befestigenden Uneinigkeit sind. Der erste Versuch wurde durch Philipp, Landgrafen zu Hessen, durch Veranstaltung des Marburger Colloquiums gemacht im J. 1529, und da die Mishelligkeit noch nicht sehr bedeutend und der Eifer beider Partheien gegen die römische Kirche gleich groß und lebhaft war, so ließ sich ein glücklicher Ausgang davon erwarten. Auch vereinigte man sich sehr schnell über die Lehre vom Wort Gottes, von der Erbsünde, vom Gebrauch der Sacramente, von der Taufe, worin Zwingli mit den Seinigen der lutherischen Vorstellung ohne Bedenken beitrat. Allein bei dem Punct vom Abendmahl wollte Keiner dem Andern weichen. Oecolampadius besonders bestand auf den drei Puncten, daß das Fleisch nichts nütze, daß Christi wahrer Leib im Himmel sey und daß er die Kirchenväter alle auf seiner Seite habe. Luther hatte die Worte: das ist mein Leib, vor sich hin auf eine Tafel geschrieben, um nicht im mindesten davon abzugehen, und die ganze Vereinigung darin, die nun der Landgraf allein noch betrieb und wozu auch die Schweizer sich gleich erboten, war die, daß beide Partheien einig wurden darüber, fernerhin von diesem Punct abzusehen und sich als Brüder zu betrachten. Zwingli reichte mit weinenden Augen seine Hand zum Frieden: allein Luther blieb unbeweglich, und in dem Vergleich, der jetzt noch aufgesetzt wurde, hieß es im 14. Artikel: daß das Abendmahl eingesetzt sey zum

Glauben und zur Liebe, und ob sie wohl, ob der wahre Leib Christi leiblich im Brot sey, sich nicht vergleichen könnten, so solle doch ein Theil gegen den andern christliche Liebe erzeigen, sofern jedes Gewissen immer leiden kann, und Gott bitten, daß er uns in dem rechten Verstand bestätigen wolle. Die auf dieses Colloquium folgenden Hauptereignisse: der Reichstag zu Augsburg, die augsburgische und Zwingli's Confession, die Confessio Tetrapolitana, Bucers Friedensbemühungen und die wittenbergische Concordie (1536), waren mehr geeignet, die Uneinigkeit zu vergrößern, als zu vermindern. Nach Luthers Tode wurden abermals viele einzelne Friedensgespräche veranstaltet, wie im J. 1560 zu Heidelberg, 1564 zu Maulbronn, 1576 zu Jever, 1578 zu Freiberg, 1584 abermals zu Heidelberg, 1586 zu Mömpelgardt und 1593 zu Neuburg: aber alle liefen gleich fruchtlos ab; Melanchthons Hinneigung zum Calvinismus und der Religionsfriede vom J. 1555, von welchem die Zwinglianer und Calvinisten ausgeschlossen wurden, und welche Ausschließung bis zum westphälischen Frieden dauerte, endlich auch die Formula concordiae, welche die Calvinisten ausdrücklich verdammte, ließen an keine wahre Vereinigung denken, vermehrten vielmehr den Partheihaß auf beiden Seiten und legten den Grund zu einer auf Jahrhunderte dauernden Trennung. Unter allen den im 16. Jahrh. noch angestellten Vereinigungsversuchen ist der sendomirische Vergleich der wichtigste: auf ihn beriefen sich in der Folge die reformirten Friedensstifter als das schönste Beispiel der Union; gerade darum aber war die lutherische Kirche am wenigsten damit zufrieden und einverstanden. In Polen lebten die augsburgischen Confessionsverwandten mit den Schweizern, die dahin gekommen waren, und den böhmischen Brüdern zusammen; jede der Partheien hatte ihre eigene Confession. Im J. 1570 kam man also auf den Gedanken, daselbst eine Vereinigung zu stiften, und man machte auf einer Synode zu Posen und auf einer anderen zu Wilna in Lithauen die trefflichsten

Anstalten dazu. Alle drei Partheien hielten ihre Confessionen gegen einander, legten die streitigen Puncte bei und schlossen dann auf einer Generalsynode zu Sendomir den Vergleich völlig ab. Es wurde eine neue polnische Confession aufgesetzt, die von allen drei Partheien unterschrieben und angenommen wurde. In der Lehre vom Abendmahl hatte man sich dahin vereinigt, daß die Worte der Einsetzung von Irenäus ganz recht verstanden worden seyen, welcher sage, daß dieses Geheimniß aus zwei Dingen, einem irdischen und himmlischen bestehe. Man sage nicht, daß es bloße und leere Elemente oder Zeichen wären, sondern daß sie den Gläubigen durch den Glauben wahrhaftig darreichten und gewährten, was sie bedeuten. Die wesentliche Gegenwart Christi werde im Abendmahl nicht nur bedeutet, sondern wahrhaftig repräsentirt, der Leib und das Blut Christi mitgetheilt; neben dem Artikel der reformirten Confession vom Abendmahl wurde der Artikel vom Abendmahl noch aus der sächsischen Confession vom J. 1551 eingerückt. Der Vergleich wurde im J. 1586 lateinisch und polnisch gedruckt, im J. 1592 zu Thorn neu aufgelegt und noch im J. 1704 von Samuel Strimesius zu Frankfurt a. O. mit einer Vorrede in deutscher Uebersetzung neu herausgegeben. Bei allem Schein der völligen Uebereinkunft war doch leicht einzusehen, wessen Lehre hier eigentlich sanctionirt und wessen Lehre dagegen aufgeopfert worden war. Es erhob sich daher auch gleich in der lutherischen Kirche ein lautes Geschrei darüber, besonders weil die Theologen von lutherischer Seite aus lauter Philippisten bestanden, die des Cryptocalvinismus schon längst verdächtig, von Wittenberg aus durch ihre Briefe Alles so eingeleitet hatten. Der Artikel vom Abendmahl war zwar allerdings mehr lutherisch als zwinglisch, aber doch zugleich weit mehr calvinisch als lutherisch gestellt, die zweideutigen Worte: repräsentiren, nach der Natur der Sacramente und andere erregten daher auch gleich von den orthodoxen Lutheranern den heftigsten Widerspruch, und außerdem waren einige

andere Lehren, die auch schon längst angefangen hatten, Divergenzpuncte zu seyn, nämlich die Lehre von der Gnadenwahl und von der Person Christi, mit keinem Worte berührt. So war also auch dieß ein Vergleich, der wegen seiner Einseitigkeit lutherischer Seits nie anerkannt, vielmehr stets als Verrath der ächten lutherischen Lehre angesehen wurde.

Bald nach dem Anfang des 17. Jahrhunderts erneuerten sich die Friedensvorschläge, aber so sehr zur unrechten Zeit, daß man sich über den üblen Erfolg nicht wundern kann. Im J. 1614 erließ der heidelbergische Theolog David Pareus eine Ermahnung zum Frieden an die lutherische Kirche, welche von dieser sehr übel aufgenommen und sehr bitter beantwortet wurde. Es war auch eben dazumal neuer Gährungsstoff in diese Masse gekommen durch den damaligen Uebertritt des Markgrafen und Churfürsten Sigismund von Brandenburg zum Calvinismus, dem er eben im J. 1614 seine Schloßkirche in der Residenz eingeräumt und wodurch er alle Lutheraner in und außer seinem Lande zur äußersten Bitterkeit gegen sich und die Calvinisten gereizt hatte. In Berlin selbst kam es bei dieser Gelegenheit zu einer wahren Rebellion und die lutherischen Theologen kündigten in ihren Schriften dem neuen Jerobeam bereits die schrecklichsten Strafgerichte Gottes an. Der chursächsische Hofprediger Hoe von Hoenegg gab in dem nämlichen Jahre noch eine Ermahnung heraus an alle recht evangelische in Berlin und in der Mark Brandenburg, daß sie ja mit dem calvinischen Gift sich nicht sollten anstecken lassen, und Leonhard Hutter zu Wittenberg schrieb seinen Calvinista aulico-politicus oder Bericht von den fürnehmsten politischen Hauptgründen, durch welche man die verdammte Calvinisterey in der hochlöblichen Chur- und Mark-Brandenburg einzuführen sich eben stark bemühet. Je weniger sie mit allen diesen wüthenden Ausfällen den Churfürsten erreichen oder irre machen konnten, desto heftiger fielen sie nun zu derselbigen Zeit über Pareus her, zumal da er von der Be-

hauptung ausgegangen war, daß zwischen der lutherischen und reformirten Lehre kein Fundamental-Dissensus bestehe; die lutherischen Theologen bestimmten nun erst recht die Begriffe von fundamentellen und nicht fundamentellen Artikeln so, daß alle calvinischen Lehren recht genau unter die Rubrik eines fundamentellen Dissensus paßten, und bewiesen ihm noch dazu, daß er entweder ein Heuchler und Verräther oder ein abscheulicher Syncretist seyn müsse, um zu behaupten, beide Kirchen seyen in den Grundartikeln des christlichen Lehrbegriffes einig und nur getrennt in den Nebenpuncten. Man ging im Eifer gegen einander so weit, daß man oft den Kampf gegen die römische Kirche auf sich ruhen ließ, um ihn desto nachdrücklicher gegen einander führen zu können. Nicht selten sah man zwischen Lutheranern und Papisten gleichsam einen Waffenstillstand eintreten, um gegen die Calvinisten desto gewaltiger zu Felde ziehen zu können. Aerger, als die Papisten, Türken und Juden, wurden von den Lutheranern die Calvinisten gehaßt. Polycarp Leyser d. ä. und Hoe von Hoenegg bewiesen der Welt in eigenen Schriften, daß es weit besser sey, päpstisch, als calvinisch zu seyn. Dem verachtetsten Vieh, den Hunden, Katzen, gab man diesen Namen. Pol. Leyser gab eine Zuschrift heraus an Christian II., Herzog zu Sachsen, zunächst vor seinen Katechismuspredigten, dann wieder abgedruckt in der Schrift von Hoe: Eine wichtige und in diesen gefährlichen Zeiten sehr nützliche Frage: ob, wie und warumb man lieber mit den Papisten Gemeinschaft haben und gleichsam mehr Vertrauen zu ihnen tragen solle, denn mit und zu den Calvinisten. Leipzig 1620. 4. M. Zacharias Faber (Senior und Pfarrer zu Hohenleina): Kurzer Beweis, daß etlicher calvinischen, doch bei ihnen hochgeachteten Lehrer Schwarm in vielmal ärger und verdammlicher sey, denn der Papisten Lehre in den zweien Artikeln von Gott und von Christi Amt und Lehre. Leipzig 1620. Derselbe Zacharias Faber versichert, mit zwei-, ja dreihundert Argumenten beweisen u können, daß die calvi-

nische Lehre viel ärger als die Lehre des Teufels sey. Es giebt fast keine alte Ketzerei, mit der man nicht auch den Calvinismus parallelisirte; selbst mit dem Juden- und Türkenglauben stellte man die reformirte Religion in eine Reihe; Hunnii Calvinus Iudaizans. Hoe, augenscheinliche Probe, wie die Calvinisten in 99 Puncten mit den Arianern und Türken übereinstimmen; 1621. Man sieht, wie genau und gewissenhaft der Mann gerechnet hat, und keineswegs so obenhin blos in runder Summe. Das Nämliche, daß der Alcoran in vielen Artikeln der christlichen Lehre richtiger und erträglicher denke, als die Calvinisten, hatte schon im J. 1577 Jacob Schmidlin in einem eigenen Buch bewiesen. Doch ließen diese lutherischen Theologen noch weit sich übertreffen durch einen römisch-katholischen, und zwar durch einen Mönch, Namens Riviere, der ein eigenes Buch schrieb unter dem Titel: Calvinismus, bestiarum religio. Lugduni 1620. 12. Das Schimpfen und Schelten auf den Kanzeln war so arg, daß selbst die geschärften und wiederholten Edicte der Landesherren, die hierin mehrmals ein gerechtes polizeiliches Einsehen hatten, dem Uebel nicht steuern konnten. (In der Mark Brandenburg war es nicht nur von Johann Sigismund in einem churfürstlichen Edicte vom J. 1614, sondern auch noch von dem großen Churfürsten Friedrich Wilhelm in mehr als einem Edict, vom J. 1662 den 2. Juni und 1664 vom 16. Sept., geschehen.) Von welcher Art die gegenseitigen Vorwürfe und Lästerungen waren, kann man am besten aus einem der churfürstlichen Edicte sehen, worin sie verboten wurden; denn so verordnete der große Churfürst von Brandenburg: Solchem nach nun erachten wir, daß einen guten Anfang zum evangelischen Kirchenfrieden und christlicher Verträglichkeit in diesen Unsern Landen der Chur und Mark Brandenburg zu machen, das beste Mittel seyn werde, wenn die beiden Scandala und Steine des Anstoßes von beiden Theilen gänzlich aufgehoben und ihnen verboten würden. Dannenhero und weil die Re-

formirten es billig für Injurien halten und schmerzlich empfinden, wenn man sie entweder mit dem Zunamen der Calvinisten, Zwinglianer, Majestätsfeinde, Sacramentirer, Sacramentschänder, Manichäer u. dergl. verunglimpft, oder auch ihnen beimessen will, daß sie lehren: daß man in Religions- und Glaubenssachen die Sinne und die Vernunft zur Regel und Richtschnur des Glaubens setzen und, was sich damit nicht reime, verleugnen solle, daß Gott den größesten Theil der Menschen, ohn alles Ansehen der Sünde, der Unbußfertigkeit und des Unglaubens, zur ewigen Höllen-Pein verordnet, etliche aus bloßem Wohlgefallen, ohne Ansehung Christi und des Glaubens, erwählt habe, und daß die Auserwählten mögen leben, wie sie wollen, so können sie dennoch nicht verloren werden, daß Gott eine Ursach der Sünde sey, daß keine wirkliche Gemeinschaft der beiden Naturen und Eigenschaften in Christo sey, oder, daß nur ein bloßer Mensch für uns gestorben, oder, daß Christus im Himmel, als in einem Gefängniß, eingeschlossen, oder, daß nicht der ganze Christus bei uns sey, oder, daß Christus keinesweges für alle Menschen gestorben sey, daß Gott nicht alle, die durch das Evangelium berufen werden, ernstlich und treulich, sondern nur zum Schein berufe, damit ihr Verdammniß desto größer werde, daß die heiligen Sacramente nur bloße Zeichen, Fürbilder und Bedeutungen, und daß die Taufe nicht nothwendig sey, daß die Worte Christi: das ist mein Leib u. s. w., nicht für wahrhaftig zu halten, und daß im heiligen Abendmahl schlecht Brot und Wein und also leere Hülsen ohne Kern seyen, daß die Reformirten ein anderes im Herzen glauben, ein anderes im Munde führen. Hingegen auch, weil die, so sich selbst lutherisch nennen, sich beschweren, daß man sie zur Ungebühr Ubiquitisten, Flacianer, Marcioniten, Pelagianer, Eutychianer u. dgl. nenne, oder ihnen beimesse, daß sie glauben: als ob man im heiligen Abendmahl den Leib Christi auf kapernaitische, natürliche Weise esse; daß die zwo Naturen in Christo vermenget oder

die menschliche in die göttliche verwandelt, daß der Leib Christi über die ganze Welt ausgedehnt oder ausgespannt sey, daß Christus also für uns alle gestorben, daß auch den Unbußfertigen die Vergebung der Sünden und das ewige Leben applicirt werde, daß des Menschen Thun und Lassen der göttlichen Erwählung Ursach sey. Diesem allem nach wollen Wir zwar alhier nicht erörtern, wer hievon den Anfang gemacht und das andere Part zu dergleichen Retorsion mit bösen Zunamen und Folgereien veranlasset habe, besondren, weil beide Theile zum höchsten bedingen, daß sie solche Lehren nicht führen: so wollen Wir allen und jeden, sowohl reformirter als lutherischer Religion zugethanen anbefohlen haben, daß ein Theil den andern durchaus nicht verunglimpfen, noch auch obberührte und andere dergleichen streitige Consequenzien, welche sie beiderseitig nicht geständig, als ihre eigentliche Lehre, ihm aufbürden, noch beimessen, am allerwenigsten aber auf die Kanzel bringen sollen, u. s. w. (Edict vom 16. Sept. 1664.)

Wie auf den Kanzeln der Prediger die Polemik blühte, und zwar in der allerroheſten und gemeinsten, oft pöbelhaftesten Art, so nahm sie auf den Kathedern der gelehrten Theologen die Gestalt der Wissenschaft an, ohne deswegen im mindesten gesitteter aufzutreten. D. Leonhard Hutter, Professor der Theologie zu Wittenberg, war es besonders, der überall, wo Calvinismus sich in der lutherischen Kirche regte, sogleich auf dem Kampfplatz erschien und besonders die Fürsten und Regierungen mit dem ungebändigtsten Eifer angriff und beschimpfte. Auf zwei Veranlassungen dieser Art, in Holstein und in der Mark Brandenburg, schrieb er sein großes polemisches Werk in zwei Theilen, das, zwar in der Absicht verfaßt, die lutherische Lehre zu empfehlen und die reformirte in ihrer Falschheit zu erweisen, doch durch den Ton und die rauhe, unanständigste Heftigkeit selbst der entschieden besten Sache nur Schaden und Nachtheil, nur Haß und Widerwillen bewirken konnte. (Der erste Theil hat

den Titel: Calvinista aulico-politicus d. i. eigentliche Entdeckung und gründliche Widerlegung etlicher calvinischer politischer Rathschläge, durch welche Johann von Münster zu Nortlage Erbsaß, auch Nassau Catzenelbog und Lippischer Rath, die leidige verdampte Calvinisterey fortzupflanzen und sonderlich in das hochlöbliche Herzogthum Holstein u. s. w. einzuschieben sich eben stark bemühet. Wittenberg 1613. Der andere Theil hat den Titel: Calvinista aulico-politicus alter, d. i. christlicher und nothwendiger Bericht von den fürnehmbsten Politischen Hauptgründen, durch welche man die verdampte Calvinisterey in die hochlöbliche Churmark Brandenburg einzuführen sich eben stark bemühet. Wittenberg 1614. 8.) Der Mittelpunct seines Eifers ist immer, nicht etwa, daß die Gegenparthei von der heiligen Schrift, sondern daß sie von Luthers Lehre und dem Concordienbuch abgewichen, welches in seinen Augen das ärgste Verbrechen, eben deswegen auch wenig geeignet war, einen Gegner gründlich oder genügend zu überzeugen. Zu solchem frommen Zweck, als man durch diese lutherischen Streitschriften zu erreichen hoffte, nämlich die Gegenparthei zu belehren, hielt man jedes Mittel der Entstellung, Verfälschung und Verdrehung ihrer Lehre für wohl erlaubt, und auch die gelehrtesten Männer der Zeit suchten sich darin einander zu übertreffen. Einer von solchen war unstreitig der chursächsische Oberhofprediger Hoe von Hoenegg. Er war von altem böhmischen Adel und nicht nur seines Herkommens, sondern auch seiner Gelehrsamkeit und Talente wegen sehr geachtet und, noch jung, zu jenem geistlichen Amte gelangt. An wildem, heftigem Eifer, in der Kunst, die Lehre der Gegner in ein schiefes, gehässiges Licht zu stellen und durch die giftigsten Pfeile einer bitteren Polemik die Herzen zu verwunden, hat ihn nicht leicht Einer aus seiner Zeit übertroffen. (Es gehört hieher besonders eine in drei Monaten dreimal aufgelegte, in der Form eines Katechismus verfaßte Schrift, die er auf Anreizung der märkischen Zeloten nach des Churfürsten Sigismund Uebertritt

zum reformirten Glauben herausgab und welche mehrere Gegenschriften und Antworten zur Folge hatte: Hoe, kurzer, aber gründlicher, deutlicher und unwidertreiblicher Beweis, was von den genannten calvinischen Lehrern und Sacramentirern für grausame, gotteslästerliche und abscheuliche Reden und Puncten in 17 fürnehmen Hauptartikuln fürgebracht und in ihren eigenen Büchern gefunden werden. Leipzig 1614. 8. u. 12. Da lieset man z. B. auf die Frage: was hält Gegentheil mehr von Gott? als Antwort: Sie halten von ihm, daß er ein wandelbarer Gott sey, daß er nicht ein allmächtiger Gott sey, daß er nicht ein wahrhaftiger Gott sey, daß er nicht ein heiliger Gott sey, daß er ein grausamer und tirannischer Gott sey. Und wer dem calvinischen Glauben recht und vollkommen will zugethan seyn, der muß dieß Alles von Gott glauben (S. 23.). Abraham Scultetus würdigte diese Lästerschrift zweier Gegenschriften, und Hoe von Hoenegg zog sich von Seiten der Reformirten den Namen der dresdischen Hyäne zu. Doch alle Vorstellungen dieser Art übertrifft ein Katechismus von Philipp Nicolai. Hamburg 1609.

Unter diesen Umständen muß man die Betriebsamkeit eines Mannes um so mehr bewundern, der funfzig Jahre überall in der Welt umherzog, um den Frieden zwischen der lutherischen und reformirten Kirche einzuleiten, der sich selbst durch die äußersten Kränkungen und Mißhandlungen, die er erfuhr, nicht abschrecken ließ, und der denn doch am Ende seines mühevollen Lebens soviel wie nichts ausrichtete. Johann Duräus, ein Schotte, von der reformirten Kirche der Presbyterianer, im J. 1626 nach Deutschland verschlagen, nahm das Unionsproject mit einem Eifer und einer Beharrlichkeit ohne Gleichen auf. Er hielt sich von Gott dazu ausersehen, dieß Werk zu Stande zu bringen, und betrieb es daher mit wahrhaft frommem Eifer. In den Aufmunterungen, die ihm geworden waren von einigen lutherischen Räthen des Königs von Schweden, besonders des

Kanzlers Oxenstierna, glaubte er einen göttlichen Wink zu erblicken, und er knüpfte daher schon zu Elbingen, wo er zuerst Prediger einer Gemeinde von schottischen Kaufleuten war, seine Friedensbemühungen an. Schon im J. 1630 trat er eine Reise nach England an, und obgleich sein Bekenntniß zur presbyterianischen Kirche ihm bei der bischöflichen sehr im Wege stand, so brachte er es doch dahin, daß er im J. 1632 drei Briefe englischer Bischöfe, des Bischofs Morton von Durham, des Bischofs Davenant von Salisbury und des Bischofs Joseph Hall von Exeter, aufzeigen konnte, welche sämmtlich die Streitigkeiten zwischen der reformirten und lutherischen Kirche für unnütz und eine Vereinigung für nothwendig, auch den Unterschied beider für gar nicht so fundamental erklärten, daß man nicht demungeachtet das Abendmahl zusammen genießen und die Glaubenseinheit wiederherstellen könnte. Er zog außerdem noch durch Schweden, Dänemark, die Niederlande und Deutschland, conferirte überall nicht nur mündlich mit vielen hohen Häuptern und den Theologen beider Kirchen, sondern schrieb auch mehrere Bücher zu seinem Project. Er producirte überall auch noch die Erklärungen mehrerer niederländischer und französischer Theologen und selbst ein Decret einer französisch-reformirten Synode zu Charenton, welche allzumal seinem Plane günstig waren. Selbst die Widersprüche, die er hie und da, besonders von den deutschen lutherischen Theologen, erfuhr, und die Kälte, womit er an einigen Orten aufgenommen wurde, schlugen seinen Eifer nicht nieder. In Dänemark besonders entließ man ihn mit dem Bescheid, daß er erst besser beweisen müsse, die reformirten Irrlehren beruheten auf keinem Hauptartikel. In Schweden verlangte man nur von ihm, daß er vor allen Dingen die Reformirten zum Widerruf ihrer gottlosen Irrthümer bringen solle. Bei seiner zweiten Reise nach England am Ende des Jahres 1633 ging Duräus förmlich zur bischöflichen Kirche über in der Hoffnung, dadurch den berühmten Laud, Erzbischof von Canter-

bury, für seinen Plan zu gewinnen. Er hatte sich schon überdem als Hofprediger der Prinzessin von Oranien, dann als Prediger der puritanischen Gemeinde zu Rotterdam anstellen lassen. Immer unstät und unruhig, trug er dann wieder sein Friedensproject an einzelne lutherische Höfe herum und auf einige lutherische Universitäten, wobei er überall die bittersten Erfahrungen machen mußte. Nur selten wurde er so ungeduldig wie gegen den Straßburger Theologen Dechauer, den er wegen seiner Unentschlossenheit, in sein Project einzugehen, im J. 1661 vor das jüngste Gericht forderte. Er ließ sich endlich in Cassel nieder, wo er erst nach dem J. 1678 in einem Alter von fast hundert Jahren starb.

Ohne allen wesentlichen Erfolg war ferner auch das Leipziger Colloquium. Die beiden streitenden Partheien waren unter dem traurigen dreißigjährigen Kriege endlich zu der Erkenntniß gekommen, daß eine Verbindung ihrer Kräfte und eine gemeinschaftliche Vertheidigung ihrer guten Sache zu ihrer Rettung nothwendig sey, und da einige der reformirten Stände dieß zuerst und am lebhaftesten erkannten, so wurden auch von ihnen die ersten Schritte dazu gethan. Die Lutheraner sprengten in der Folge zwar das Gerücht aus, daß die Reformirten solche Geneigtheit zum Frieden blos aus Furcht vor dem eifrig lutherischen König Gustav Adolf von Schweden bewiesen, von welchem sie gefürchtet, mit Gewalt zur Vereinigung gezwungen oder von den Wohlthaten seiner Hülfe ausgeschlossen zu werden. Allein so gewiß Gustav Adolf allerdings eine Vereinigung der getrennten Partheien wünschte und auch wohl an diesem Versuch zu Leipzig einigen Antheil hatte, so wenig war es doch eigentlich die Furcht vor ihm, welche die Reformirten dazu stimmte. Kurz bei Gelegenheit des auf seine Veranlassung im J. 1631 zu Leipzig veranstalteten Convents mehrerer Fürsten, um sich über die besten Maßregeln gegen die gemeinschaftliche Gefahr zu berathschlagen, wurde zugleich eine Conferenz der lutherischen

und reformirten Theologen zum Behuf einer Vereinigung eingeleitet, und es fanden sich zugleich mit ihren Herren einige calvinische Theologen, nämlich mit dem Churfürsten von Brandenburg der Hofprediger desselben, Johann Bergius, und mit dem Landgrafen von Hessen der Hofprediger desselben, Theoph. Neuberger, nebst einem casselischen Prediger, Johann Crocius, ein. Es wurde zugleich die theologische Facultät zu Leipzig, Polycarp Leyser und Heinrich Höpfner, eingeladen, nebst dem gleichfalls anwesenden Hofprediger des Churfürsten zu Sachsen, Hoe von Hoenegg, in Conferenzen mit ihnen zu treten. Die chursächsischen Theologen ließen sich aber nur mit der Protestation in die Unterhandlungen ein, daß, was etwa beschlossen und ausgemacht werden möchte, darum noch nicht gleich als verbindend angesehen werden solle, wodurch sie denn schon im Voraus ziemlich deutlich erklärten, daß ihnen mit einem Vergleich nicht sonderlich gedient wäre. Die reformirten Theologen thaten wirklich Alles, was sich ihrerseits nur irgend thun ließ, um eine Vereinigung mit den Lutheranern zu bewirken. Die brandenburgischen und hessischen Theologen erklärten gleich freiwillig, daß sie sich mit Mund und Herz zu der im J. 1530 dem Kaiser Carl V. zu Augsburg übergebenen Confession bekennen, dieselbe unterschreiben, ja selbst mit Unterschreibung ebendesjenigen Exemplars, welches die ächte und unveränderte augsburgische Confession heißt, ihren Consensus bezeugen wollten. Mehr war man in der That nicht von ihnen zu verlangen berechtigt. Die Reformirten nahmen hiemit selbst den 10. Artikel der augsburgischen Confession nicht nur mit den Worten derselben, sondern in den Ausdrücken an, welche die lutherischen Theologen zur sicheren Bestimmung ihres Sinnes hinzuzufügen für nöthig hielten. Selbst über die Artikel von der Prädestination und von der Person Christi erklärten sie sich zur Befriedigung der lutherischen Theologen. Nur als man ihnen zuletzt noch das Ansinnen machte, daß sie nicht nur die ungeänderte augsburgische

Confession annehmen, sondern auch die geänderte ausdrücklich verwerfen sollten, da brach ihnen die Geduld, und nun erklärten sie mit Festigkeit, daß sie sich dazu nimmermehr verstehen könnten, und daß sie selbst zur Annahme der unveränderten augsburgischen Confession sich nur in dem Sinne erboten hätten, in welchem auch Calvin dieselbe seiner Ueberzeugung gemäß befunden. Die lutherischen Theologen zeigten nur zu deutlich, daß eine wahre Vereinigung nicht ihr Zweck und ihre Absicht gewesen sey; deswegen wiederholten sie nun am Schluß noch die im Anfang getroffene Abrede, daß durch alle diese Verhandlungen nichts als vertragen und verabschiedet betrachtet werden solle, daß man dadurch in keiner Hinsicht den Fürsten und Obrigkeiten oder den resp. dabei interessirten Theologen der verschiedenen Partheien hiedurch im geringsten präjudicirt haben wolle, sondern daß man nur dermalen habe summariter vernehmen wollen, ob wohl nicht für die Zukunft wenigstens eine Vereinigung zu hoffen sey. Es wurde sogar noch verabredet, daß man die Verhandlung nicht durch den Druck spergiren wolle; daher beschwerten sich dann auch die Reformirten mit Recht, als dennoch bald nachher Hoe von Hoenegg diesen Receß bekannt machte: denn die lutherischen Theologen benutzten die ganze Verhandlung nun blos zu einem Triumph über die Reformirten, als welche ihnen so viel nachgegeben und eingeräumt. Als dann einige reformirten Theologen bald nachher Einiges öffentlich wieder zurücknahmen, was sie schon eingeräumt, und gleichsam ihre Fehler dadurch öffentlich wieder gut machen wollten, so schrieen die lutherischen Theologen nur desto heftiger über die abscheuliche Heuchelei, welche sie bei jenen Tractaten bewiesen, und machten ihnen den Vorwurf, daß sie nur eine neue Concordie, wie ehemals die wittenbergische, von ihnen zu erschleichen gesucht hätten. Dieß war der Ausgang eines Vereinigungsversuches, der unter den besten Auspicien begonnen, aber durch die Hartnäckigkeit des einen Theils bald ganz fruchtlos gemacht wurde.

Nicht besser ging es mit dem thornischen Colloquium, welches im J. 1645 auf Veranstaltung des Königs Wladislaus IV. von Polen angestellt wurde, um eine Vereinigung zwischen den Katholiken, Lutheranern und Reformirten zu stiften. Jede dieser Partheien hatte einen Präses und ihre Theologen, zu denen von katholischer Seite drei Jesuiten, von lutherischer Seite Johann Hülsemann, Abraham Calov und einige andere weniger berühmte, von reformirter Seite Johann Bergius, brandenburgischer Hofprediger, Friedrich Reichel, Professor zu Frankfurt, gestellt wurden, denen noch Georg Calixtus zugeordnet worden war. Die ganze Anlage dieses Projectes war falsch berechnet, besonders weil man auch die Katholischen in das Spiel gezogen. Jede Parthei suchte nun ihr Interesse zu wahren und war mistrauisch und eifersüchtig gegen die anderen. Man fing zwar an zu disputiren, aber meist nur, um der Gegenparthei die ausschließliche Wahrheit und Richtigkeit der eigenen Lehre anzudemonstriren: man fing bei Nebendingen an, hielt sich bei den Präliminarpuncten sehr lange auf, und als man nun zur Sache selbst schreiten wollte, so hatte die Unterredung ein Ende. Jeder der Theile setzte dann noch seinerseits eine eigene Confession auf, die man sich gegenseitig communicirte und über die man einige Zeit unnütz disputirte. Der König, überdrüssig der langen Verzögerung und bald selbst ohne Hoffnung, daß die längere Verhandlung zum Ziel führen möchte, ließ der Versammlung sein Misfallen erklären, und nun kamen die streitenden Partheien erst recht an einander, indem die eine immer der andern die Schuld beimessen wollte. Mit fünf Sessionen war dieß sogenannte Colloquium charitativum geendigt, und alle drei Partheien beschrieben dann die Geschichte desselben zu ihrem Vortheil und zum Nachtheil der andern; so schrieb z. B. D. Hülsemann eine Widerlegung der calvinischen Relation vom Colloquium zu Thorn, welche von einem ungenannten Tuckmäuser zur Ungebühr ausgesprenget worden. Leipzig 1646. 4.

Nach allen diesen fehlgeschlagenen Versuchen einer vollkommenen und absorbirenden Union versuchte man endlich auch noch die conservative. Man hatte sich nämlich zur Genüge überzeugt, daß kein Theil durch Vorstellung, Ueberredung und Bitten von seiner Lehre wegzubringen, man war hie und da schon zu der Ueberzeugung gekommen, daß es am besten sey, die Verschiedenheit bestehen zu lassen, zu ignoriren und nur dabei brüderliche Liebe und Eintracht gelten zu lassen trotz allen Unterschiedes der Confession. Eine Union dieser Art war es, welche durch das Casseler Colloquium vom J. 1661 beabsichtigt und gewissermaßen auch erreicht wurde. Unter der Leitung des Landgrafen Wilhelm von Hessen wurden zwei reformirte Theologen von Marburg, Sebastian Curtius und Johann Heine, nach Cassel beschieden, um sich daselbst mit zwei lutherischen Theologen von Rinteln, Peter Musäus und Johann Heinich, über die Controversartikel in Frieden zu besprechen, den Grad der Entfernung beider Kirchen abzumessen und einen friedlichen Gesichtspunct zu bestimmen, aus welchem man künftig die bestehende Verschiedenheit der Denkart betrachten könne. Zu diesem Zweck nahmen sie dann die drei Hauptartikel vom Nachtmahl, von der Person Christi, von der Prädestination und außerdem auch noch die Lehre von der Taufe vor, in der sie glaubten auch nicht ganz einig zu seyn; sie wechselten sich gegenseitig ihre Ideen darüber aus, und ohne im mindesten und an irgend einer Seite sich den wahren Dissensus zu verhehlen oder absichtlich und künstlich zu verdecken, erklärten sie sich mit der redlichsten Offenheit einander den verschiedenen Sinn, in welchem jeder dieser Artikel von ihrer Parthei verstanden würde. Auf diesem Wege gelangten sie dann auch beiderseitig zu dem Geständniß, daß es vergeblich und unmöglich sey, der anderen Parthei ihre Meinung wegzudisputiren und sie zu bekehren; sie wurden einig darüber, daß es zu nichts dienen könne, länger darüber mit einander zu streiten; man entschloß sich zu dem gegenseitigen Bekenntniß, daß an der Ver=

schiedenheit der Denkart über diese wesentlich verschieden genommenen Artikel auf der Welt nichts gelegen, und machte also den Schluß: daß zwar keine völlige Uebereinstimmung zwischen beiden Theilen erzielt, aber dafür beiderseitig einstimmig verabschiedet worden sey, daß dennoch kein Theil den andern wegen seiner besonderen Meinung in den unverglichenen Artikeln verunglimpfen, schmähen oder hassen, sondern beide sich doch herzlich und brüderlich gegen einander halten und alle Mitglieder der einen und anderen Parthei angewiesen werden sollten, sich gegenseitig als ächte Glieder der einzigen wahren Kirche, als Mitgenossen des einzig seligmachenden Glaubens an Christum und somit auch als Erben der ewigen Seligkeit zu betrachten. Von den Predigern beider Partheien sollten künftig die streitigen Puncte gar nicht mehr auf die Kanzel gebracht, im Volksunterricht nicht mehr polemisirt, sondern höchstens blos die Meinung des einen Theils ohne Erwähnung der anderen angeführt, sowie auch auf Universitäten die gegenseitigen Meinungen nur mit der größesten Mäßigung dargestellt und alle Gründe für und wider ohne alle Persönlichkeit mit Sanftmuth und Bescheidenheit untersucht und geprüft werden.

Diese ganze Uebereinkunft hatte nur das Ansehen einer persönlichen Freundschaftsstiftung, und man konnte gar nicht hoffen, daß, wenn auch selbst alle Theologen im Hessischen und Schaumburgischen, nun auch die Theologen und Kirchen aller übrigen lutherischen und reformirten Länder diese Friedenstractate ratificiren würden. Es war ja weltbekannt, daß gerade wegen dieser friedliebenden Verträglichkeit die lutherischen Zeloten zu Wittenberg und Leipzig den furchtbarsten Krieg mit Georg Calixtus zu Helmstädt geführt und ihm und allen ihm gleich Gesinnten gerade dieß als den abscheulichsten Syncretismus angerechnet hatten, daß man ungeachtet der bestehenden Verschiedenheit doch sich in Einigkeit und brüderlicher Liebe vertragen könne. Alle die Theologen in Rinteln und Marburg, welche die Vor-

schläge der Collocutoren billigten, wurden von nun an der Gegenstand des allgemeinsten und wüthendsten Hasses; eine Epicrisis facultatis theologicae in academia Wittenbergensi de colloquio Casselano et de syncretismo ibidem sancito vom J. 1663 zog noch ein Heer von Dehortatorien und Protestationen und Strafpredigten gegen die friedfertigen Theologen nach sich, und da nun noch dazu die Nachricht bekannt wurde, daß im Geiste der geschlossenen Union der Landgraf von Hessen einigen reformirten Studenten auf der lutherischen Universität zu Rinteln einen Freitisch gegeben, so war es nicht anders, als ob die lutherische Kirche nun ohne Rettung verloren, verrathen und verkauft wäre. Dieß war nun der Ertrag dieses Unionsversuches, nach welchem bald Alles in den alten Zustand der Dinge zurückkehrte.

In Frankreich war man von jeher reformirter Seits zu einer Vereinigung sehr geneigt, doch befangen in den polemischen Gesichtspuncten konnte selbst das Nachgeben in einzelnen Puncten, die nicht die Hauptsache betrafen, nicht zu dem erwünschten Ziele führen. Wie stark dennoch die Partheien fortwährend in ihren Gegensätzen fest standen, kann man selbst aus dem Gewicht erkennen, welches sie auf den geringsten und unbedeutendsten Schritt der Annäherung legten. So hielten die Reformirten in Frankreich im J. 1631 ihre Synode zu Charenton, auf der sie beschlossen, die Lutheraner nun nicht mehr so zu hassen, daß sie nicht mehr, auch wenn sie wollten, in ihre Gemeinde aufgenommen und ihnen verstattet würde, bei ihnen zum Abendmahl zu gehen, zu heirathen und zu Gevatter zu stehen. Die Veranlassung dazu gab ein lutherischer Kaufmann, der sich in Frankreich aufhielt und die Tochter eines Reformirten heirathen, fernerhin auch ihrem Gottesdienst beiwohnen und bei ihnen communiciren wollte, falls er nur nicht die lutherische Lehre vom Abendmahl abschwören dürfte. Daß man ihm nun durch den Schluß dieser Synode dieses gestattete, gab man nun von re-

formirter Seite für etwas so Wichtiges und für ein so unzweideutiges Zeichen ihrer Einigkeitsliebe aus, und Heidegger selbst bemerkt, daß dieser Schluß durch sonderbare Regierung des heiligen Geistes abgefaßt worden sey. Die bezweckte Annäherung, wenn es anders eine war, hatte daher auf die Lutheraner ganz nur die entgegengesetzte Wirkung, wie denn wirklich auch in dieser Erklärung der Synode mehr Polemisches als Irenisches lag. Sie bewiesen den Reformirten, daß sie dabei sich ohne Noth in Unkosten gesetzt und von der Voraussetzung ausgegangen seyen, als seyen die Lutheraner im Fundament des Glaubens einig mit ihnen, welches gar nicht der Fall sey, und man stellte mit diesem Betragen das umgekehrte Verfahren der Reformirten an anderen Orten in den bittersten Gegensatz, nach welchem die Reformirten doch nicht zugaben, daß die Ihrigen bei den Lutheranern sich des Abendmahls auf lutherische Weise ohne Protestation bedienten. Es war daher in der That nur Schein, wenn die Reformirten vorgaben, durch diesen Schritt ihre Friedensliebe recht declarirt zu haben. Denn es lag zugleich etwas darin, was mehr als die heftigste Polemik geeignet war, die Gemüther der Lutheraner zu erbittern.

Unter den mancherlei Anregungen, welche das Unionsproject im 18. Jahrh. von Seiten einzelner Theologen erneuerten, verdient jetzt nur noch ein Antrag als der merkwürdigste näher betrachtet zu werden. Die Friedensbemühungen des guten Duräus hatten doch, wie sich zeigte, soweit gewirkt, daß er unter den Theologen einige Männer von Gewicht, und selbst unter den Regenten den großen Churfürsten von Brandenburg ganz und gar, für sein Project gewonnen hatte, welches auch nach ihm der erste König von Preußen lebhaft fortsetzte. Man hatte doch aus den bisherigen Versuchen gelernt, welche Wege zu weit oder gar nicht zum Ziele führten, man hatte sich angelegen seyn lassen, einzelne Hindernisse, die im Wege standen, immer mehr zu beseitigen, und mitten unter diesen Bemühungen trat einer der

angesehensten lutherischen Theologen mit einem neuen, vollkommen ausgebildeten Friedensentwurf hervor. Christoph Matthias Pfaff, Kanzler der Universität zu Tübingen, ließ im J. 1720 auf dem Reichstag zu Regensburg bei dem Corpus evangelicorum sein alloquium irenicum erscheinen, eine dringende Aufforderung zur Vereinigung und eine Darstellung ihrer Möglichkeit. In einigen deutschen Schriften bearbeitete er bald nachher den nämlichen Gegenstand. Sein Plan war in allen Hinsichten dem schon zu Cassel im J. 1661 besprochenen ähnlich, und lief darauf hinaus, daß 1) auf der Kanzel kein Controversiren mehr tractirt, sondern die Leute zum practischen Christenthum ermahnt werden sollten, daß 2) alle Streitigkeiten auf den Universitäten gleichfalls vermieden und die abweichenden Puncte mit Moderation und Bescheidenheit behandelt werden sollten, daß 3) einem Jeden freistehen solle, das heilige Abendmahl zu empfangen, bei welchem Prediger einer der beiden Confessionen er wolle, auch damit zu ändern, so oft er wolle, daß 4) alle Civil- und Militair-Aemter nur allein nach Verdienst, ohne Ansehen, welcher Lehre und Confession man zugethan seyn möchte, vergeben werden, und endlich 5) einem Jeden ohne Unterschied der Confession erlaubt seyn solle, sich auch an solchen Orten anzukaufen und niederzulassen, wo dieß bisher nicht erlaubt gewesen, wenn er sich überhaupt nur bei dem pastor loci zur Communion einfinden würde. Für diesen Plan that Pfaff in Verbindung mit einigen seiner Freunde unsäglich viel: aber selbst seine redlichste Bemühung unterdrückte nicht das wilde und laute Geschrei, welches bald von Seiten der lutherischen Theologen über ihn von allen Seiten her erhoben wurde. Pfaff war, wie man leicht sieht, bei diesen Grundsätzen von der von ihm auch unumwunden ausgesprochenen Voraussetzung ausgegangen, daß allerdings der Dissensus beider Partheien nicht groß genug sey, um sich deshalb einander zu hassen; aus dem nämlichen Grunde wollte er auch nicht, daß eine Parthei von der

anderen die Aufopferung ihrer bisherigen Ueberzeugung verlangen, sondern vielmehr, daß die eine an der anderen die Abweichung in Geduld ertragen und Gott um Erleuchtung bitten solle. Die ganze Vereinigung, die er bezweckte, bestand darin, daß beide sich entschließen sollten, sich für Brüder in Christo und für Glieder einer und der nämlichen Kirche anzusehen, es treulich mit einander zu meinen und in allen Dingen ein gemeinsames Interesse im Auge zu haben. Von allen diesen Ansichten war nun keine die der meisten lutherischen Theologen, und es ist nicht zu beschreiben, mit welcher Bitterkeit und Wuth sie über Pfaff und Alle, die es mit ihm hielten, herfielen. Unter der langen Reihe von Schriften, die von Gift und Galle überfließen, und die in ihren Titeln schon meistens die Quintessenz des in ihnen enthaltenen Giftes zur Schau tragen, waren die Ausfälle die ärgsten, welche der rüstige Polemiker Erdmann Neumeister an der Spitze der hamburgischen Prediger machte: denn dieser vergaß alle Gesetze des Anstandes und der Klugheit. Die erste seiner Schriften bereits versprach auf dem Titel einen kurzen Beweis, daß das jetzige Vereinigungswesen mit den sogenannten Reformirten oder Calvinisten allen zehn Geboten, allen Artikeln des apostolischen Glaubensbekenntnisses, allen Bitten des Vater Unser, der Lehre von der heiligen Taufe, den Schlüsseln des Himmelreiches, dem heiligen Abendmahl und also dem ganzen Katechismus, schnurstracks zuwiderlaufe, mit Genehmigung und Approbation eines rev. ministerii zu Hamburg herausgegeben daselbst im J. 1721. 8. Selbst Leibnitz und Molanus erklärten sich gegen dieses Unionsproject, und an der Spitze der wichtigsten Gegner stand Ernst Salomo Cyprian, Superintendent in Gotha. Die Hauptargumente gegen die vorgeschlagene Vereinigung waren immer die, daß den tübingischen Lehrern das wahre Moment der Verschiedenheit beiderseitiger Lehre so ganz und gar verschwunden und von ihnen so gering und unbedeutend vorgestellt worden. Man erneuerte dagegen nun die alten Begriffe

von fundamentellen Artikeln, die Lutheraner und Reformirte trennten und deren Neumeister allein ein halbes Hundert zusammenstellte. Allein es waren außerdem der geheimen und offenen Gründe noch mehrere, welche die lutherischen Theologen so arg gegen Pfaff aufbrachten. Sie konnten es ihm gar nicht vergeben, daß er, ohne die Sache zunächst an sie zu bringen, dieselbe sogleich auf den Reichstag gebracht, daß er die Minister und Gesandten der Stände dafür zu gewinnen gesucht habe. Hieraus schöpften sie den auch ziemlich begründeten Verdacht, daß er die Sache in den Gang einer blos politischen Unterhandlung habe einleiten wollen. Man kann es nicht leugnen, daß das wenigstens ganz in Pfaffs Plan lag: denn er hatte den Fürsten selbst ganz offen zu verstehen gegeben, daß *sie* nur erst, und ohne die Theologen zu fragen, in seinen Plan eingehen und dann nöthigenfalls ihre Prediger wohl durch ihre Autorität zu der von ihm geforderten Toleranz und Moderation zwingen könnten. Dieß gab der Sache gleich ein äußerst invidiöses Aussehen. Außerdem war der Artikel jenes Entwurfes, nach welchem die Glieder der einen und anderen Parthei in jedem Lande vermischt und unter einander sollten wohnen dürfen, der Gegenstand des kleinlichsten und beschränktesten Mistrauens, der Eifersucht und des Privatinteresse; die Lutheraner wenigstens äußerten sehr bald die Besorgniß, daß die Reformirten, sobald sie als Glaubensgenossen von ihnen anerkannt würden, auch einen Antheil an den lutherischen Kirchengütern verlangen würden. Die Lutheraner zu Hamburg, Lübeck und Frankfurt a. M. waren hauptsächlich darum dagegen, weil sie befürchteten, fortan mit den Reformirten, wenn man ihnen gestattete, sich in jenen Städten anzukaufen, auch ihre Handelsvortheile theilen zu müssen. So blieb denn also auch dieser Plan wirkungslos und alle darauf verwandte Mühe vergeblich. Seitdem haben die Ermahnungen, die theologischen und politischen Vorstellungen, die Warnungen und Bitten Einzelner

um die Vereinigung beider Kirchen zwar nicht aufgehört, vielmehr ist dieser Gegenstand fast ohne Unterlaß immer von neuem angeregt worden. Aber die Vereinigung beider Kirchen ist bis jetzt nur in Preußen, Baden, Darmstadt, Hanau und Nassau ausgeführt.

Dritter Abschnitt.

Socinianischer Lehrbegriff oder das System der Aufklärung und des Rationalismus im sechszehnten Jahrhundert.

Erstes Kapitel.

Von dem Ursprung und den Schicksalen des Socinianismus.

Die Socinianer des sechszehnten Jahrhunderts findet man oft mit älteren Sectirern in Verbindung gebracht; sie selbst berufen sich nicht selten darauf, als auf die ältesten Verkündiger ihrer Wahrheit in der Kirche, und der Ketzerparallelismus ist auf diese Weise bald von ihnen selbst zu ihrem Vortheil, bald von Anderen zu ihrem Nachtheil angewendet worden. Die socinianische Lehre wich in ihrer ersten Bildung an den verschiedensten Seiten der Glaubenslehre vom Wege der älteren und damaligen Orthodoxie ab, wiewohl alle Abweichungen ihren letzten und gemeinschaftlichen Grund hatten in dem Widerspruch gegen die christliche Dreieinigkeitslehre. In der besonderen Lehre von dieser lassen sich die Wurzeln aller weiteren Eigenthümlichkeiten leicht auffinden, und somit umfaßte der Socinianismus seiner Natur nach schon alle die älteren häretischen Meinungen über diesen und die verwandten Puncte mehr oder weniger. Es lassen sich solcher Vergleichungspuncte viele, vorzüglich zwischen der samosatenischen, photinianischen, arianischen und selbst der pelagianischen Ketzerei und dem Socinianismus entdecken.[1]

1. Den inneren Zusammenhang des Socinianismus mit den älteren Secten hat schon Bock in großer Ausdehnung nachgewiesen in der

Was jedoch den Geist desselben betrifft, so möchte er sich wohl schwerlich mit irgend einer der älteren Ketzerpartheien vergleichen lassen: denn er konnte nur das Resultat der Zusammenwirkung der verschiedensten Grundsätze älterer häretischer Partheien, er konnte nur das Product des sechszehnten Jahrhunderts seyn. Die Zeit und Umstände, die Gegensätze und Widersprüche gegen diese Neuerungen waren jetzt von ganz anderer Art, als dazumal. Auf jenen allgemeinen Kirchenversammlungen des vierten und fünften Jahrhunderts hatte sich auch der orthodoxe Gegensatz zu einer Kraft und Festigkeit entwickelt, die er durch alle folgende Jahrhunderte unverändert behauptete. In dem Glauben an die Heiligkeit des Inhalts dieser Lehren sowohl, als in dem Glauben an die Richtigkeit und Zweckmäßigkeit der Form, welche sie auf jenen Concilien empfangen hatten, war die ganze christliche Welt aufgewachsen, und da sie den innersten und verborgensten Grund des christlichen Glaubens betrafen, dessen Verletzungen nicht so leicht gewagt, und wo sie auch im Stillen gewagt wurden, doch nicht so leicht öffentlich und auffallend wurden, so beruhigten und begnügten sich auch die Theologen mit demjenigen, was die ältere Kirche darüber festgesetzt, also, daß man in der protestantischen Kirche sowohl lutherischer als reformirter Seits hierin mit der römisch-katholischen vollkommen einig war. Keiner der zwischen der protestantischen und römischen Kirche streitig gewordenen und bestrittenen Puncte hatte bis dahin auch die Streitenden nothwendig in die Dreieinigkeitslehre hineingeführt, wie oft sie auch durch den Gang des Streites an ihr mochten vorübergeführt werden. Sie wußten es alle, daß es bei aller übrigen Verschiedenheit in höchst wichtigen Artikeln des Glaubens doch Eine Wahrheit des Glaubens gebe, in der man einig seyn und bleiben müsse, wenn man das Centrum der übrigen nicht ganz und gar verlieren und den gemeinschaftlichen

Abhandlung de Socinianismo ante Laelium et Faustum Socinos, in der Hist. Antitrinitarior. Tom. II. p. 1—202.

Grund und Boden des christlichen Glaubens auf der einen oder anderen Seite nicht gar verlassen wollte: denn das war und blieb ihnen eben in allem Streit der Punct, an dessen anerkannter und stillschweigender Voraussetzung die Wahrheit aller anderen Lehren geprüft wurde, und welchen zu verletzen man sich auf beiden Seiten scheuete, weil man nur einig auf dieser gemeinsamen Basis über die anderen Artikel vernünftigerweise streiten konnte. Der Socinianismus knüpfte sich erst an den Grundsatz der Reformatoren an: daß die Artikel des Glaubens aus heiliger Schrift zu entwickeln, die Sache der Freiheit eines Jeden sey, worin Niemand eine äußere Hemmung oder menschliche Autorität vertrage. Diese Freiheit von jedem Zwang einer äußeren, menschlichen Autorität verstanden sie als Freiheit auch von dem inneren Zwange des Glaubens selbst, und hiemit verließen sie den Grund und Boden der christlichen Kirche.

Mit dem lautesten und allgemeinsten Abscheu wurden daher die ersten, wiewohl nur schwachen, Regungen dieses Geistes aufgenommen. Zu derselbigen Zeit, da Ludwig Hetzer sich im Süden von Deutschland herumtrieb, zog Johannes Campanus im Norden herum, und wanderte, verfolgt überall durch den bittersten Haß, von einer Stadt zur andern. Jener war von der Lehre der Wiedertäufer aus, der er anhing, zu seinem Widerspruch gegen die Dreieinigkeitslehre gekommen, wie denn auch nachher so viele Anabaptisten Antitrinitarier und jetzt schon Vorläufer derselben und wiederum die Gegner der kirchlichen Trinitätslehre fast alle im Wesentlichen Wiedertäufer waren. [1] Hetzer wurde im J. 1529 am 4. Februar zu Constanz enthauptet, nicht wegen seiner Lehre, sondern wegen seines schändlichen, ehebrecherischen Lebens. [2] Campanus aber, aus dem Clevischen oder Jü-

1. Bock, de Socinianismo ante Socinos in der Hist. Antitrinit. T. II. p. 134.

2. Sandii Biblioth. Antitrinitarior. p. 17. Bock, de primis Antitrinit. in Germania, Italia, Helvetia etc. in s. Historia Antitrinit. II.

lichschen, hatte sich außer den Zweifeln an der herrschenden Dreieinigkeitslehre noch durch seine zwinglische Lehre vom Abendmahl, seinen Stolz und seine Zudringlichkeit dort sehr verhaßt gemacht. Er hatte schon zu Marburg, nachher zu Torgau, Luther aufgesucht und herausgefordert zur Disputation, und die Verachtung, die dieser ihm bewies, sehr übel aufgenommen.[1] Unstreitig war es am meisten die Besorgniß, man möchte durch diese Schwärmereien in die verwickelten Irrgänge neuer Streitigkeiten hineingezogen werden, was Luther und Melanchthon mit so lebhaftem Haß und Eifer dagegen erfüllte.[2] Auch durften sie

p. 236. Joh. Conr. Füeßlin, Beiträge zur Kirchen- u. Reformations-Geschichte des Schweizerlandes, III. Vorr. S. 6. u. S. 324.; V. S. 390 ff.

1. Sandius behauptet zwar, Campanus habe auch zu Wittenberg gelehrt; ohne Zweifel wollte er sein schönes und langes Verzeichniß von Antitrinitariern auch dadurch schmücken, daß er den Arianer Campanus zu einem Collegen oder Anhänger Luthers machte. Es ist aber nicht einmal gewiß, ob er je zu Wittenberg auch nur heimlich seine Irrlehre ausgestreuet. Von Mizel, Pfarrer zu Niemeck, hingegen, mit welchem Luther schon damals in Feindschaft lebte, wurde er gastfreundlich aufgenommen, und dieß verstärkte nur die bitteren Vorurtheile gegen diesen Mann. Die wenigen Spuren von Campanus Leben und Schriften sind mit großem Fleiß zusammengesucht in einer Abhandlung in Schelhorn, Amoenitat. literar. T. XI. p. 1 sqq.; s. auch Bock in der Hist. Antitr. l. c.

2. In den Tischgesprächen äußerten sich beide folgendermaßen über ihn. Luther sagte: „Diesen verfluchten Unflat und Buben, Campanum, soll man nur verachten und sobald nicht wider ihn schreiben: denn da man wider ihn schriebe, so würde er desto kühner, stölzer und mutiger. Man verachte ihn nur, damit wird er am ersten gedämpft, denn er wird doch mit seinem schwarm und autorität nicht viel ausrichten. Da sprach M. Philipp: sein Bedenken wäre, daß man ihn an den lichten Galgen hienge und solches hätte er seinem Herrn (dem Herzog von Jülich) geschrieben." Luthers Werke, Ausg. von Walch. Th. XXII. S. 1528. Luther erwähnt seiner noch in einem Brief vom 13. März 1530, in der Schützeschen Sammlung ungedruckter Briefe Luthers, II. S. 126. Im J. 1531, am 24. Nov. schrieb er an Buggenhagen: Nunc etiam in eius lupi ecclesiam (Brunsvicensem) venit Campanus ille, ille, ille. Nescio, an Deus puniat ingratitudinem istius civitatis, vel nos tentet extrema patientia. Tu literis eo missis vel itinere istuc facto senatum monere poteris. Ego istam scintillam metuo multis incendium esse futurum. Sed Christus habet unum, qui ad eum dixit: Sede a dexteris meis et tu es filius meus. Hic si mentitur, adorabimus Campanum et Deum eius, Amen,

wohl fürchten, daß man die Erscheinung solcher Irrlehrer bald als eine Folge der Reformation betrachten und sie mit dieser in eine wesentliche Verbindung setzen würde. So wenig dieses auch nachzuweisen war, so gehörte doch nicht viel dazu, um Schwärmereien dieser Art für die Zukunft als unausbleiblich vorauszusehen. [1]

Aus den beiden Ländern, in welchen die römisch-katholische Kirchenlehre in ihrer strengsten Gestalt herrschte und mit der größten Eifersucht und Strenge bewacht wurde, standen die beiden Männer auf, welche, als Gegner der herrschenden Dreieinigkeitslehre am meisten bekannt, den eigentlichen Grund legten zu der späteren Secte der Socinianer. Von Spanien her kam Michael Servet und aus Italien kamen die beiden Socine. Jener, im J. 1509 zu Villanuova in Arragonien geboren, [2] zu

id est, non fiet. Schützesche Sammlung, II. S. 250. Und in einem Brief vom 27. Nov. 1531 an Martin Gorliz, Bischof zu Braunschweig: Grat. et Pac. in Christo. Auditur hic, mi Martine, apud vos irrepsisse Johannem Campanum. quod si verum est, si nihil aliud possum. certe vehementer doleo vicem ecclesiae vestrae. Nam arbitror te nosse istum filium Satanae et adversarium filii Dei, quem plus etiam. quam Arius ipse blasphemat. Quare te oro per Christum, ut apud Senatum, ut ubicunque potes, agas, ne tales furios non vocatos sic admittant. Ib.

1. Lasset uns diesen Text wohl merken, wenn nun die Ketzer und Secten aufstehen werden, und diesen Artikel unsers Glaubens anfechten, daß Christus nicht ein natürlicher wahrer Gott ist, wie denn gewiß diese Ketzerey noch kommen wird, daß wir dann gerüstet seyen, und ihnen diesen Spruch konnen vor die Nasen halten, dawider sie leichtlich nichts werden konnen aufbringen. Mit solchen, gewissen, starken Sprüchen muß man sie fassen, sonst entwischen sie uns und fahren durchhin, wie die Fische durchs Netz wischen. Predigt über Jerem. 23, 6. Luth. Opp. Tom. V. Ed. Wittenb. germ. fol. 307. *Περὶ τῆς τριάδος* scis me semper veritum esse. ut haec aliquando erumperent. Bone Deus, quales tragoedias excitabit haec questio apud posteros: *εἰ ἐστιν ὑπόστασις ὁ λογος, εἰ ἐστιν ὑπόστασις τὸ πνεῦμα.* Melanchth. epist. ad Camerarium in Epp. ad Camerar. ed. Lips. p. 200.

2. Daher auch oft Villanovanus genannt. Er selbst nannte sich auf seinen Büchern auch Revos, anagrammatische Abkurzung aus Serveto. Mosheim.

Toulouse der Rechtsgelehrsamkeit beflissen, hierauf von der heiligen Schrift und von theologischen Beschäftigungen angezogen, fand sich bald zu sehr beengt in den Fesseln des römisch-katholischen Kirchenglaubens und suchte schon im J. 1530 mit den Männern in der Schweiz in Verbindung zu kommen, welche sich gleichfalls ebendazumal von dem Joch des Denk- und Glaubenszwanges emancipirt hatten. Schon damals aber war er auf höchst bedeutende Zweifel an der hergebrachten Dreieinigkeitslehre gestoßen, und schon damals fiel er dem Oecolampadius zu Basel damit sehr zur Last.[1] So sehr verhaßt wurde er bald überall, und so wenig konnte man sich denken, daß seine Lehre auf christlichem Grund und Boden gewachsen sey, daß man schon dazumal annahm, er habe sie von den Juden in Spanien und in Afrika und aus dem Koran geschöpft, ja aus der Türkei sel-

1. Dieser klagte dem Zwingli seine Noth in einem Gespräch, wobei auch Capito und Bucer zugegen waren und welches Bullinger erhalten hat. Sie waren darin einig, daß durch Servets Lehre die christliche Religion ganz zu Grunde gerichtet würde und daß man allen Fleiß anwenden müsse, ihn zu bekehren. Und als sich D. Oecolampadius seer erklagte, wie er zu Basel einen sehr frechen und stettigen Hispanier Michael Servetum hätte, der immerdar mit grübelichen Fragen käme, ihn gräßlich beschwärte und übte und Arianisch wäre, da er sorgen müßte, daß er seine Greuel nit allein ihm Oecolampadio conferirens Weiß fürbrächte, sondern unter andern auch ausstreuete. Darauf Zwingly sprach: Bruder Oecolampady, da darfst du zwaren wohl zu wachen und gut Sorg zu haben. Denn des bösen sträflichen Hispaniers falsche böse Leer würde abthun unsre ganze christliche religion. Denn so Christus nit wäre ächter, warer und ewiger Gott, so were er doch und könnte nit seyn unser Heyland. Und were alles das falsch, das die heiligen Propheten und Apostelen die Kyrchen geleeret habend und des wir mehr denn gewiß sind. Gott bewahr uns, daß solcher Greuel under uns nit komme, weder hütt noch nimmerdar. Darum lug by Zyt dazu und wehr mit allem Flyß. Löst ihm uf syne fulen Argument und versuch, ob du ihn mit guten hellen Gründen zu der Wahrheit bekehren und gewinnen mögest. Antwort Oecolampadius: das hab ich alles mit ihm versucht, aber so stolz, vermäßen und zanksüchtig ist er, daß alles nit an ihm beschüßt. Sprach Zwingly: diese Sach ist eine unleydliche Sach in der Kyrchen Gottes, darumb, versuch, wie du kannst, daß deren greuliche Gotteslästerung nit die Luft gelassen werde zum Nachtheil der Christenheit. S. Mosheim in Hist. Mich. Serveti. Helmst. 1727. 4. p. 10.

der geholt.[1] Nach einem kurzen Aufenthalt in Straßburg, wo es ihm bald an Subsistenzmitteln fehlte und Bucer ihn fortpredigte,[2] ging er über Basel nach Lyon. Schon im J. 1531 gab er sein erstes Werk heraus[3] und reizte dadurch die Gemüther außerordentlich gegen sich. Wie sehr er auch gleich im folgenden Jahr jenes Werk durch ein anderes[4] zu verbessern und die harten, anstößigen Lehren und Ausdrücke zu mildern suchte, so gelang ihm dieß doch nicht mehr. Zu Lyon fristete er sein Leben durch das Geschäft eines Correctors, wozu man dazumal sehr gelehrte Männer brauchte. Drei Jahre darauf begab er sich nach Paris, um zu den medicinischen Studien überzugehen. Seitdem trieb er die Mathematik und Arzneikunst, in welcher letzteren Wissenschaft er auch einige sehr glückliche Entdeckungen machte;[5] dabei aber gab er die theologischen Studien keinesweges auf. Melanchthon wandte sich eigends im J. 1539 an den Senat von Venedig, um dem Schaden, den seine Irrthümer stifteten, entgegenzuarbeiten.[6] Vom J. 1540 an findet man

1. Denn dieß muß man wohl als die Ursache der im 16. Jahrh. allgemein herrschenden Meinung ansehen, welche auch Schlüsselburg, Zeltner u. A. fortgepflanzt haben. Allein weder aus seinen Schriften, noch aus den Acten des gerichtlichen Verhörs gehet etwas der Art hervor, und längst ist jene Meinung für eine Fabel erklärt. S. Mosheim.

2. Dieser, obwohl sonst von sanfter und milder Denkart, gab auch schon deutlich genug in seinen Predigten zu verstehen, welche Strafe er insbesondere für Servet sehr geeignet finde. Is est, heißt es in einem Briefe Calvins, de quo fidelis Christi minister et sanctae memoriae D. Bucerus, cum alioqui mansuetus esset ingenio, pro suggestu pronuntiavit, dignum esse, qui avulsis visceribus discerperetur. Ep. ad Sulcerum. 1554. p. 293. ed. Hanov. 1597. 8.

3. De Trinitatis erroribus libri VII per Mich. Serveto, alias Reves ab Arragonia, Hispanum. a. 1531. 8. funfzehn Seiten.

4. Dialogorum de Trinitate libri II. De iustitia regni Christi capitula quatuor per Mich. Serveto, alias Reves ab Arragonia, Hispanum. a. 1532. 6 Bogen. 8.

5. Er schrieb nicht nur ein eigenes Werk von den Syrupen im J. 1537, sondern machte nachher auch die berühmte Entdeckung von der Circulation des Blutes im menschlichen Körper.

6. Ob und wann Servet persönlich in Italien gewesen, worüber

ihn wieder in der Nähe von Lyon zu Charlieu, wo er als praktischer Arzt beschäftigt war. Nach zwei oder drei Jahren übernahm er von Neuem zu Lyon die Geschäfte eines Correctors und begab sich nicht lange darauf nach Vienne. Schon von Lyon aus hatte er mit Calvin einen Briefwechsel angeknüpft und ihm mehrere theologische Fragen aufgeworfen, welche dieser auch weitläuftig beantwortete: die ganze Correspondenz hat einen höchst polemischen Character und einen außerordentlichen Grad von Bitterkeit.[1] Von Vienne aus übersandte Servet auch das

sowohl Allvörden als Mosheim (S. 55.) sich früherhin getäuscht, davon ist durch des Letzteren Neue Nachrichten von Serveto, Helmst. 1750, S. 14., die zuverlässigste Auskunft gegeben worden. Melanchthon schrieb nach Venedig: Intellexi istic circumferri Serveti libellum, qui renovavit errorem Samosateni, initio Ecclesiae damnatum et labefecit sententiam de duabus naturis in Christo, negat in Johanne verbum significare hypostasin, seu personam, ut nunc vocant, cum ait Johannes: in principio erat verbum, et postea: et verbum caro factum est. Etsi autem exstat meum iudicium de hac controversia ac nominatim in Locis damnavi Serveti sententiam, tamen nunc quoque vos admonendos esse atque obtestandos duxi, ut hortatores atque auctores sitis, ut fugiant, abiiciant, exsecrentur impium Serveti errorem. Hierauf widerlegt er in der Kürze die Irrthümer Servets, und zeigt, wie keinesweges Tertullian und Irenäus also gedacht, welche Servet doch für sich anzuführen pflege. Endlich heißt es: Haec scripsi verbosius, quam modus epistolae patiatur, sed multo angustius, quam magnitudo causae postulat. Verum iudicii mei testimonium vobis significare volui, nec gravatim de tota controversia, si quis petet, copiosius disputabo. Melanchth. Epp. T. I. ed. Peuceri. Witenb. 1570. p. 365 sqq., et in Consil. et Resp. P. I. p. 336. Uebrigens sollte man kaum glauben, was man gewöhnlich annimmt, daß Melanchthon dieses Schreiben an den Senat von Venedig gerichtet habe, der gewiß zu römisch gesinnt war, um von Melanchthon Einrichtungen dieser Art anzunehmen. Auch hat der Brief wirklich in verschiedenen Ausgaben die Aufschrift an einige evangelisch gesinnte Venetianer, wie in der angeführten Sammlung von Peucer; doch muß man auch die liberale, sehr antipapistische Gesinnung dieses Freistaates in Anschlag bringen; das Evangelium hatte hier viele Freunde. Die Inquisition der Bischöfe hatte nirgends hier ganz freien Lauf, sondern die Ortsobrigkeiten und Rechtsgelehrten sorgten dafür, daß unter dem Vorwande der Inquisition keine Ungerechtigkeit begangen würde. S. Mosheim und Bock II. S. 401.

1. Fidelis expositio errorum Mich. Serveti in Calvini Opp. Genev. 1597. p. 696. Mehr als 30 Briefe schrieb Servet an Calvin, die er

Manuscript eines Buches zum Gutachten an Calvin, worin er diesem zugleich die gröbsten Irrthümer vorgeworfen; Calvin fühlte sich dadurch im Innersten seines Lebens bewegt und angegriffen, bei allen Gelegenheiten ließ er von nun an seinen Haß gegen Servet hervorbrechen, und sind die Briefe ächt, die man ihm beilegt, so ging er dazumal schon mit Mordgedanken um.[1] Der stolze Spanier ließ sich gleichwohl durch allen Haß und alle Verachtung, so ihm Calvin bezeugte, nicht niederschlagen, sondern entschlossen, ein Märtyrer seiner Ueberzeugung zu werden, gab er selbst sein Hauptwerk heraus, worin er alle seine eigenthümlichen Meinungen und Ansichten von Neuem auslegte;[2] bald darauf ward er zu Vienne ins Gefängniß geworfen.[3] Durch

auch in seinem späteren Werke: Restitutio Christianismi, p. 577., sämmtlich drucken ließ.

1. In diesen Briefen an Peter Viret, Farel und den Cardinal Tournon kommen Stellen vor, in denen er allerdings sehr deutlich sagte, daß, wenn er ihn in seine Gewalt bekommen könnte, er sicher nicht mit dem Leben davon kommen solle. Allein diese Briefe wollen nur seine erklärten Feinde, Bolsec, Hugo Grotius, Uytenbogard, Varillas, gesehen haben und keiner von ihnen hat dieselben jemals bekannt zu machen gewagt, obwohl die Remonstranten nicht leicht wohl durch etwas so sehr, als dadurch ihre Gegner hätten kränken können. Mosheim.

2. Christianismi Restitutio. Totius ecclesiae ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei Christi, iustificationis nostrae, regenerationis Baptismi et Coenae Domini manducationis. Restituto nobis denique regno coelesti, Babylonis impiae captivitate soluta et Antichristo cum suis penitus destructo. 1553. 734 Seiten. 8. Mihi ob eam rem moriendum esse, certe scio, schrieb er um diese Zeit an einen Franciscanermönch, nachmals Prediger in Genf. Mosheim.

3. Es ist die gewöhnliche Meinung, Calvin habe ihn durch einen gewissen Wilhelm Trin, aus Lyon, der sich zu Genf aufgehalten, zu Vienne denuncirt als Verfasser des Buches und durch denselben auch ein Convolut Briefe Servets an Calvin, die dieser dem Trin ausgehändigt, nach Vienne gelangen lassen. So die schon angeführten Feinde Calvins. Er selbst aber vertheidigte sich nachher auf diesen Vorwurf so ernsthaft und aufrichtig, daß man an der Wahrheit seiner Aussagen nicht zweifeln kann. Nec vero, heißt es da zuletzt, si vere id mihi obiicerent, putarem esse negandi causam, qui non dissimulo, me autore factum esse, ut in hac urbe deprehensus ad causam dicendam postularetur. Refut. error. Serveti, p. 695.

seine Freunde, selbst unter den Richtern, wurde er daselbst so gelind gehalten, daß er gleich nachher bequem entfliehen konnte: hierauf wurde er daselbst feierlich zum Tode verurtheilt, und bis man seiner Person habhaft werden konnte, vorläufig mit allen seinen Büchern in effigie verbrannt.[1] Auf der Flucht nach Italien aber wurde er bei seiner Durchreise durch Genf daselbst auf Calvins Betrieb ergriffen und sogleich in ein schmutziges Gefängniß geworfen. Vergeblich begehrte er einen Vertheidiger oder Advocaten: die Frage über die Richtigkeit und den theologischen Grund seiner Ueberzeugung und Lehre verwandelte sich plötzlich in eine Criminaluntersuchung und in ein peinliches Halsgericht. In einem Schreiben an seine Richter erklärte er, daß diese Procedur eine ganz neue Erfindung sey, die den Aposteln und Vätern gänzlich unbekannt gewesen. Auf den Antrag seiner Richter wollte er deswegen nicht nach Vienne ausgeliefert seyn, weil er hoffte, man werde zu Genf nicht nach Grundsätzen verfahren, von denen man sich durch die Trennung von der römischen Kirche losgesagt.[2] Nach mehrmaligem Verhör, wobei Calvin theils persönlich, theils durch seine Schreiben den Ankläger machte, ward endlich die Sache den vier schweizerischen Kirchen, zu Zürich, Basel, Bern und Schaffhausen zum Gutachten vorgelegt. Alle waren der Meinung, daß man die greulichen Irrthümer Servets nicht genug verabscheuen könne und daß man das Gift derselben bei Zeiten ersticken müsse: doch von Todesstrafe sprachen sie nicht ausdrücklich.[3] Dennoch wurde ihm von seinen Richtern die Strafe zuerkannt, daß er lebendig verbrannt werden solle. Calvin suchte nur die Art der Todes-

1. Die officielle Sentenz seiner Richter s. bei Mosheim.

2. S. das Schreiben bei Allvörden p. 74. und Mosheim. Calvin aber schrieb dazumal an Farel: Spero, capitale saltem fore iudicium, poenae vero atrocitatem remitti cupio. Epp. et Resp. Ep. 152. p. 290. Und Farel antwortete: Quod poenae atrocitatem leniri cupis, facis amici officium in inimicissimum tibi hominem. l. c. p. 292.

3. Die Urtheile stehen sämmtlich in Calvini Epp. et Resp. p. 296 sqq.

strafe zu mildern,[1] aber ohne Erfolg. Der Unglückliche wurde am 27. October 1553 von Farel zum Richtplatz begleitet und lebendig verbrannt. Sein Buch von der Wiederherstellung des Christenthums hatten sie ihm an die Hüfte gebunden, eine Krone von Stroh ihm aufs Haupt gesetzt, seinen Körper mit Holz und zum Theil mit noch grünen Zweigen umlegt und mit Schwefel bestreut.[2]

Daß dieses Verfahren gegen einen Irrenden, auch wenn er nach dem Urtheil der ganzen Welt ein hartnäckiger Irrlehrer war, durchaus unprotestantisch war, beweiset wohl am meisten der Vorwurf, der in der römischen Kirche darüber der protestantischen gemacht und seitdem so oft wiederholt worden ist. Jene fand bald in dem Verfahren Calvins ein Zeugniß der Wahrheit und Richtigkeit jener alten und der römischen Kirche allein zustehenden Rechte und Grundsätze über die Ketzer. So sehr und unbewußt waren selbst die hervorragendsten Häupter der protestantischen Kirche dazumal noch in den Grundsätzen der Kirche befangen, welche sie sonst und in anderen Rücksichten so heftig bestritten. Wie noch jetzt Viele in ihrem heiligen Eifer die römische Kirche deshalb beneiden, so glaubte man sich vollends damals, was diesen Punct, die Behandlung der Irrlehrer, betrifft, noch in aller Hinsicht in der römisch-katholischen Kirche zu befinden, um so mehr, da in Genf noch unverändert die alten Gesetze gegen die Ketzer galten, welche von Kaiser Friedrich II. herstammten und die man seitdem oft erneuert hatte. Ueber die Lehre, welche von Servet angefochten wurde, war man in beiden Kirchen einig, darum dachte man es auch in den Mitteln seyn zu müssen, wodurch sie am stärksten aufrecht erhalten wer-

1. Genus mortis conati sumus mutare, sed frustra. Epp. et Resp. Ep. 161. p. 304.

2. Die Rede, welche Lubjenieck mittheilt in der Hist. Reformat. Polonicae p. 99., und welche Servet, bevor er verbrannt wurde, gehalten haben soll, ist offenbar später fabricirt. Er nennt auch den Servet beständig Tarraconensis.

den könnte und welche man in ähnlichen Fällen seit Jahrhunderten schon so oft angewandt hatte. Man suchte deswegen in beiden Kirchen auch in der Art und Weise, wie solchen Irrlehrern gesteuert werden könnte, mit einander zu wetteifern und sich einander, wo möglich, zu übertreffen, um hiedurch die Anhänglichkeit an den wahren und alten Glauben desto sicherer zu bethätigen.[1] Wenn man bedenkt, wie wunderbar freundschaftlich die Untersuchung über Servet zu Vienne von Seiten der Genfer und der französischen Ketzermeister eingeleitet wurde, so scheint es fast, als hätten sie über dieser gemeinschaftlichen Angelegenheit, in der man so brüderlich einig war, alle anderen vergessen, über die man im Streit war, und so wird es klar, wie es doch nur im Wesentlichen eine und dieselbige Untersuchung war, die zu Vienne angefangen und zu Genf geendigt wurde, und daß es ein und der nämliche Geist auf beiden Seiten war, der sich in ihr zu erkennen gab. Und überhaupt irrt man sehr, wenn man die Sache so persönlich nimmt und dem Calvin allein aufbürdet, was er dem ganzen Geiste der damaligen Zeit gemäß und unter Anreizung und Billigung der angesehensten Männer seiner Zeit vollzog, wiewohl sich Niemand das Tragische und

1. Man sehe die merkwürdigen Grundsätze, welche Wilhelm Trin, gewiß nicht ohne Vorwissen Calvins, in einem Briefe aufstellt, den Mosheim ans Licht gestellt hat in seinen Neuen Nachrichten über Mich. Serveto, S. 90 ff. Ebendieser Wilhelm Trin, der von Genf aus zuerst den Denuncianten machte, worauf dann die Gefangennehmung Servets erfolgte, war ein so eben erst aus der römisch-katholischen Kirche zur reformirten übergelaufener Franzose, der einem seiner Freunde zu Lyon, der ihn ermahnte, zur römischen Kirche zurückzukehren, zum Trost und zur Beruhigung zu erkennen giebt, wie er mit Unrecht glaube, daß man nicht auch in der Kirche, zu der er übergegangen, im Nothfall auf gut römisch verfahren werde, und daß es im Gegentheil die Kirche, die er verlassen, jetzt ganz gegen ihre Gewohnheit an dem nöthigen Eifer fehlen lasse, besonders in dem gegebenen Falle mit einem infamen Ketzer, Namens Servet. Das Gewicht dieses Umstandes hat selbst Mosheim außer Acht gelassen und nur im Allgemeinen bemerkt, dieß sey das berühmte Schreiben, von dem alles Leiden und zuletzt der traurige Tod des unglücklichen Spaniers hergekommen. A. a. O. S. 20.

Entsetzliche darin verhehlen konnte und es auch dazumal nicht an Solchen fehlte, welche die That misbilligten. Nicht blos Calvin trug an dieser Schuld der Zeit, sondern auch von Heinrich Bullinger und Philipp Melanchthon ist es bekannt, aus welchem Gesichtspunct sie die Sache ansahen.[1] Zu neu und ungeheuer schien ihnen die Irrlehre Servets, als daß sie nicht selbst das Ungeheuerste zur Dämpfung derselben hätten versuchen sollen. Nicht einmal als einen Ketzer, sondern als einen Gotteslästerer betrachteten sie ihn. Das ganze Unglück, das er nach ihrer Ueberzeugung noch stiften konnte, stand mit allen seinen Folgen immer lebendig vor ihren Augen. Nur wer sich in dem Geiste jener Zeit eine Vorstellung davon machen kann, in welchem gräßlichen und scheußlichen Lichte jenen Männern und Tausenden mit ihnen die Lehre Servets erscheinen mußte, kann auch das sonst Unbegreifliche einigermaßen begreifen, wie sie, um dieselbe zu tilgen und auszurotten, auf eine so gräßliche und scheußliche Auskunft verfallen konnten.

1. Calvin hatte kurz darauf eine Schrift über die Todesstrafe der Ketzer herausgegeben, worin er sein Verfahren gegen Servet zu rechtfertigen suchte. Darüber und über die Urtheile Mancher von jener Schrift drückt er sich in einem merkwürdigen Schreiben an Heinrich Bullinger, welches Mosheim zuerst hat abdrucken lassen in seinen Neuen Nachrichten von Servet, S. 107., also aus: Alii me durius exagitant, quod saevitiae et atrocitatis sim magister: quod mortuum hominem, qui manibus meis periit, calamo proscindam. Sunt etiam quidam non malevoli, qui argumentum illud nunquam me attigisse cuperent de haereticis puniendis. Dicunt enim, alios omnes, ut invidiam fugerent, data opera tacuisse. Sed bene se habet, quod te habeo culpae socium, si quae tamen culpa est; quia mihi autor et hortator fuisti. Vide igitur, ut te ad certamen compares. Cfr. Bullingeri Praef. ad Simteri de aeterno Dei filio libb. IV. Und Melanchthon schreibt an Bullinger: Legi, quae de Serveti blasphemiis respondisti et pietatem et iudicia vestra probo. Iudico etiam Senatum Genevensem recte fecisse, quod hominem pertinacem et non omissurum blasphemias sustulit. Ac miratus sum, esse, qui severitatem illam improbent. Mitto de ea quaestione breves plagellas (seine Schrift: de Serveto apud Genevenses supplicio adfecto), sed tamen sententiae nostrae testes. Epp. Io. Calvini p. 174. Melanchthonis Consilia P. II. p. 204. Calvini Epp. et Resp. I. p. 416.

Ganz anders dachte Luther in diesem Stück. Man kann nicht ohne Bewunderung sehen, wie er in dieser Beziehung vornehmlich seiner Zeit überlegen war, und wie auch in dieser Hinsicht besonders protestantischer Sinn und Geist in ihm am vollkommensten und reinsten hervortrat. Als Servet auf der Flucht war, nahm ihn Luther bei sich auf (Fuit homo miser apud me clanculo Servetus, nunc totus orbis ei angustus est. Ita ubique petitur, ut ab hoste coactus sit petere praesidium. Tractavi hominem quantum potui humaniter atque iuvi, sed sensu suo non cedit etiam convictus, ut solet hoc genus spirituum. Tu ergo cave eum et dogma eius. Ego inveni omnia vana esse in ipso, in hac re praesertim, Ioanni Brismanno. In Epist. Lutheri ed. Ranner. p. 113.) und erklärte sich auch abweichend über das Verbrennen der Ketzer. (Am 25. Juni 1544 schon schrieb Luther an Wencesl. Link zu Nürnberg unter andern folgende merkwürdige Worte: Quod quaeris, an liceat magistratui occidere Pseudoprophetas? ego ad iudicium sanguinis tardior sum, etiam ubi mendum abundat, tum in hac causa terret me exempli sequela, quam in Papistis et Iudaeis videmus ante Christum, ubi constitutum fuisset, Pseudoprophetas et Haereticos occidi, factum est, ut non nisi sancti Prophetae et innocentes occiderentur auctoritate eius instituti, quo impii magistratus freti Pseudoprophetas et Haereticos occiderunt, quoscunque voluerunt. Idem secuturum timeo apud nostros, si semel uno licitum probari potuit, seductores esse occidendos, cum adhuc videmus apud Papistas huius statuti abusu sanguinem innocentem fundi pro nocenti. Quare nullo modo possum admittere, falsos doctores occidi, satius est, eos relegari, qua poena si qui abuti volunt, posteri mitius peccabunt et sibi tantum nocebunt. — Schütz I. p. 313.)

Andererseits war auch das unglückliche Ende des Mannes

nicht dazu geeignet, den Abscheu gegen die Lehre desselben zu vergrößern: vielmehr fühlten sich Manche, aus natürlichem Mitleiden mit dem Schicksal des Mannes, nun erst recht angezogen, sich genauer mit einem System bekannt zu machen, für welches zu sterben der Erfinder desselben sich gezwungen gesehen. Wie Verfolgungen, Inquisitionen und Todesverhängnisse nicht vermögen, den Lauf der Wahrheit aufzuhalten, so ist auch nichts so sehr geschickt, dem abenteuerlichsten Gedanken und jedem Wahn seine Anhänger zu verschaffen, als wenn man die ersten Verbreiter derselben nur erst verfolgen und grausam unterdrücken will: so ist in aller Hinsicht nichts verkehrter und zweckloser, als Gewalt und Grausamkeit da anbringen zu wollen, wo der freie Geist des Menschen derselben doch immerdar nur spottet. Noch bei seinen Lebzeiten hatte Servet unstreitig überall, wo er gewesen war, seine Freunde zurückgelassen; schon vom J. 1538 an hatte besonders in Italien seine Lehre um sich gegriffen, wie aus dem angeführten Briefe Melanchthons an die Venetianer vom folgenden Jahre deutlich erhellet, und hier in Italien wurde sie von Gemüthern aufgefaßt, welche, ohnehin für dergleichen Meinungen empfänglich, mit ihrem geheimen Haß gegen die herrschende Kirche zugleich einen stillen Haß gegen die rechtgläubige Lehre verbanden. Da, wo die Glaubensbeschränkung am ärgsten, war sie auch am drückendsten für viele Menschen von Geist und Verstand, und leicht schlug in ihnen die herrschende Lehre, in der sie blind erzogen worden waren, in den äußersten Gegensatz um, der ihnen dann bald nur um so theurer wurde, je mehr sie denselben selbständig und selbstthätig sich schaffen und nach ihrem Gefallen ausdenken konnten. Es hatte sich längst in Italien eine ordentliche Zunft solcher Neuarianer gebildet, die aus dem Extrem des blinden römischen Kirchenglaubens schnell und fanatisch zu dem andern des zügellosesten Libertinismus übergesprungen waren. Die Reformationsbewegungen in Deutschland waren, wie manchen Freunden der evange-

lischen Wahrheit in Italien, mit denen schon Luther in Verbindung stand, so auch denen daselbst willkommen, welche darin nicht nur die erwünschte Gelegenheit entdeckten, sich von dem äußeren Zwange des Glaubensdespotismus, sondern auch von dem inneren Zwange der evangelischen Wahrheit selber loszumachen. Die Gewißheit der Existenz solcher Collegien und Colloquien zu Vicenza im Venetianischen gründet sich allerdings nur auf zwei Notizen, welche bei socinianischen Schriftstellern vorkommen, nach denen mehr als vierzig Theilnehmer daselbst sich eigene Conventikel gehalten hätten, in denen sie sich hauptsächlich ihre Zweifel an der herrschenden Dreieinigkeitslehre mittheilten.[1] Gewiß nicht ohne Grund glaubt man, hierin die Pflanzschule des späteren Socinianismus zu finden. Die Gründe, womit man den Zusammenhang derselben mit der später erst ausgebildeten Lehre der Socinianer in Anspruch genommen hat,[2] verlieren schon viel von ihrem Gewicht, wenn man ihnen nur den Brief Melanchthons an die Venetianer gegenüberstellt. Denn wie man auch immer die Lehre Servets, jener Venetianer und der Socine eigenthümlich fassen will, so bleiben doch immer einige Puncte stehen, in denen sie sämmtlich einig waren, und hierauf muß man vornehmlich sehen, wenn von einem inneren oder äußeren Zusammenhange die Rede ist, der ganz unleugbar stattgefunden. Arianische Lehren hatten sich in Italien zu allen Zeiten erhalten, wiewohl die Anhänger derselben nicht gerade in der Form solcher Verbindungen daselbst existirten. Manche sind unstreitig mit Unrecht unter die Mitglieder dieses Vereins gerechnet worden, wie Ochinus, von welchem man nicht einmal nachweisen kann, daß er der späteren Lehre Socins angehangen.

1. Sandii Biblioth. Antitrin. p. 18. Eiusd. Append. ad Nucleum Hist. Eccles. p. 90. und Wissowatii Narratio compendiosa, ad calc. Sandii Bibl. Antitr. p. 209.

2. Moshemii Institutt. hist. eccles. p. 712. in einer ausführlichen Anmerkung. Auch Füeßlin in den Beiträgen zur Kirchen- und Reformationsgeschichte des Schweizerlandes, III. S. 328.

Höchst wahrscheinlich aber ist, daß Lälius Socinus an jenen geheimen Verhandlungen Theil genommen, und wenn man dieses hauptsächlich aus dem Grunde bestreiten will, weil er damals erst ein und zwanzig Jahre alt gewesen,[1] so darf man dagegen nur erinnern, was wir von dem frühreifen Geiste dieses Socin wissen; gerade dieß jugendliche Alter mußte ihn am geneigtesten machen, hier, wo nicht zu lehren, doch zu lernen, und wenn Servet schon in seinem zwanzigsten Jahre sein Buch de Trinitatis erroribus schreiben konnte, so konnte viel leichter noch Socin hier den Grund seiner später erst ganz entwickelten Ueberzeugung legen, und vielleicht mehr, als er selbst erkannte, den Einfluß dieser Gesellschaft auf sich erfahren.

Nur kurze Zeit dauerte indeß diese geheime Opposition gegen die kirchliche Lehre in der Form jener Verbrüderung; bald war ihr Streben ruchbar geworden und ausgewittert, unstreitig wohl durch den für Ketzereien aller Art so feinen und geschärften Sinn des eben dazumal erst gestifteten Jesuitenordens. Noch im J. 1546 wurde sie aufgelöset, mehrere Mitglieder derselben wurden gefangen genommen und mit dem Tode bestraft, andere hatten sich nur durch die Flucht und unter Lebensgefahren gerettet.[2]

1. Moshemii Inst. l. c. Wenn man einen Zusammenhang des Lälius Socinus mit jenen geheimen Gesellschaften annimmt, so behauptet man deswegen noch nicht gerade, daß er eine Hauptrolle darin gespielt oder in dieselben so verwickelt gewesen, daß er nicht hätte können von den späteren unglücklichen Folgen dieser Theilnahme ganz frei geblieben seyn.

2. Die eigentliche Geschichte dieser Verschwörungen wird und muß wohl ihrer Natur nach immer ein Geheimniß bleiben und verliert sich ohne Zweifel in der speciellen Geschichte mehrerer venetianischer und überhaupt italienischer Familien. Was Lubjeniec von den Gegenständen der Unterhaltung in diesen Versammlungen so genau und im Einzelnen wissen will, bedarf erst noch einer genaueren Untersuchung. Hist. reform. Polonicae. Eleutheropol. 1685. p. 38. Nur ein Italiener, dem der Zutritt zu den besonderen Archiven und Papieren der einzelnen Staaten vergonnt wäre, könnte vielleicht künftig noch einiges Licht über ihre Entstehung, ihren Zweck, ihre Einrichtung und Auflösung und besonders über den Proceß, der über die Einzelnen verhängt wurde, geben.

Mehrere begaben sich in das nahe Graubündnerland und in die reformirte Schweiz, andere flüchteten sich in die Türkei.[1] Doch auch in der Schweiz, wie sehr sie auch an die rechtgläubige Confession sich anschließen oder den Schein davon annehmen mochten, wurde bald ihre Abweichung von dem allgemeinen Lehrbegriff der Christen entdeckt und ihnen der Aufenthalt versagt.

Schon früher hatten sich in der Schweiz, besonders in Genf, nach und nach eigene Gemeinden von Solchen gebildet, welche um ihres Glaubens willen vertrieben oder entwichen waren. Die kirchliche Verfassung, welche Calvin dieser Stadt und ihrem Gebiete gegeben, die Lage und der durch Calvin besonders so hoch gestiegene Ruhm ihrer Bildungsanstalten begünstigte den Aufenthalt aller Fremden daselbst, um so mehr, da Italiener, Spanier, Engländer sich dort auch eigene Gemeinden anlegen und ihren Gottesdienst mit Freiheit ausüben konnten. An jene italienische Gemeinde nun hatten sich unter andern auch mehrere der aus Italien verjagten Antitrinitarier angeschlossen, auch nicht unterlassen, ihre besonderen Meinungen laut werden zu lassen, und eben dieß gab den Vorstehern dieser italienischen Gemeinde, ohne Zweifel nicht ohne Theilnahme Calvins, die Veranlassung, auf Mittel zu denken, wie man von dem Gift, welches sie ausbreiten möchten, sich rein und frei erhalten könnte. Sie setzten deshalb im J. 1558 ein eigenes Glaubensbekenntniß auf, welches hauptsächlich die orthodoxe Lehre von der Dreieinigkeit enthielt, und verlangten von allen Mitgliedern ihrer Gemeinde, deren Gesinnung ihnen zweifelhaft oder verdächtig war, die Unterschrift.[2]

1. Daher man, wiewohl ganz ohne Grund, auf eine geheime Uebereinstimmung der Lehre zwischen der jener Collegien und des Islam geschlossen hat. Wissowatius sagt nur: E quibus quum duo, Iulius Trevisanus, et Franciscus de Ruego, capti, Venetiis essent suffocati, ceteri ob discrimen, Italia excedentes, partim sub Turcarum se imperium, ubi cuivis religionis libertas permittitur, contulerunt, Thessalonicam et Damascum profecti, partim in Helvetiam l. c. p. 210.

2. Man findet sie auch bei Bock II. p. 559.

Von der Gesellschaft der italienischen Flüchtlinge war einer der berühmtesten Johann Valentin Gentilis, aus Cosenza in Calabrien gebürtig. Kaum hatte er in der Schweiz seine antitrinitarischen Grundsätze laut werden lassen, als er auch schon die Aufmerksamkeit Calvins auf sich zog und sich gezwungen sah, im J. 1558 jene rechtgläubige Confession zu unterschreiben, welche man eben der fremden italienischen Flüchtlinge wegen, die sich zu Genf niederlassen wollten, nöthig gefunden hatte. Er that es, weil er Servets Schicksal befürchtete. Doch bald zu seinen alten Meinungen zurückkehrend wurde er auf Calvins Betrieb von der Obrigkeit zu Genf ins Gefängniß geworfen. Calvin war wieder die Seele des ganzen Verfahrens gegen ihn. Ein förmlicher Inquisitionsproceß wurde gegen ihn eingeleitet.[1] Man forderte von ihm einen vollkommenen Widerruf, den er auch leistete. Er schwor, der reinen und rechtgläubigen Lehre der Genfer Kirche gemäß zu lehren und getreu zu bleiben. Doch unterwarfen sie ihn noch einer äußerst erniedrigenden und empörenden Strafe. Zuerst gaben sie ihm in ihrem Richter- und Urtheilsspruch zu erkennen, daß er blos ihrer Milde und Langmuth sein Leben zu verdanken habe, das sie ihm hätten nehmen können, so gut, als sie es dem Servet genommen hätten; dann verlangten sie mit einem Hohn, wie ihn ärger wohl kaum jemals der römische Hof oder Inquisitionsgeist gegen einen Ketzer gezeigt, daß er ausgezogen bis aufs Hemd, mit entblößtem Fuß und Kopf, eine Fackel in der Hand, vor ihnen niederfallen, sie um Verzeihung bitten, öffentlich bekennen solle, er habe gottlose und schändliche Lehren ausgestreuet, und seine Schriften verabscheuen und ins Feuer werfen solle. Und damit die römische Inquisitionscomödie vollständig würde, legten sie ihm noch dieses dazu auf, daß er in diesem Aufzuge mit Trompetenklang zum abschreckenden Exempel durch alle Gassen der Stadt geführt

1. Mehrere sehr wichtige hieher gehörende Actenstücke hat Bock wenigstens theilweise aufgenommen in seine Hist. Antitrinit. II. p. 431 sqq.

werden solle, und dieses abscheuliche Spiel trieben sie wirklich mit ihm am 2. September 1558, machten auch allerlei Trauercerimonien dabei und zogen zu diesem Fest sämmtlich ihre Bußkleider an.

Er hatte auch geschworen, die Stadt nicht zu verlassen; aber bald nachher lief er heimlich davon und fing seinen Widerspruch stärker und bitterer, als vorher, von neuem an. Er ging nach Grenoble, wo er aber auch bald wieder wegen seines Glaubens in römisch-katholische Untersuchung fiel, doch, weil er seinen Haß gegen Calvin stark genug äußerte, bald für rechtgläubig erkannt wurde. Mehrmals wurde er auf diese Weise eingekerkert und losgelassen, weil er erklärte, nicht die Dreieinigkeitslehre, sondern blos den Calvin bestreite er. Im J. 1562 ging er nach Polen. Aber auch hier fand er keine Ruhe, da er nirgends von seinen Ausfällen auf die Dreieinigkeit abließ. Inzwischen war sein bitterster Feind Calvin gestorben und in Savoyen glaubte er einen sicheren Aufenthalt zu finden. Allein auch hier wurde er bald seiner Meinungen wegen ins Gefängniß gesetzt, bald aber wieder losgelassen, dann von neuem eingezogen und dem Rath zu Bern ausgeliefert. Hier wurde ihm endlich sein ganzes Sündenregister vorgehalten, und da er sich weder genügend vertheidigen konnte, noch von seinen Meinungen weichen wollte, ein kurzer Proceß gemacht. Er wurde am 9. September 1566 zu Bern enthauptet. Er rühmte sich für die Ehre des Vaters zu sterben, da alle anderen Märtyrer nur für den Sohn gelitten.

Man kann nicht verkennen, daß der Untergang dieses Mannes mit dem des Servet wenig Vergleichungspuncte hat, daher auch bei weitem nicht solches Mitleiden erregte, als dieses unglücklichen Mannes Tod. Nicht sowohl als ein Ketzer, denn als ein Staatsverbrecher, wurde er hingerichtet, der hartnäckig, meineidig, wiederholt und frech die Gesetze des Staates verletzt hatte. Weswegen er denn auch nicht wie ein Ketzer nach der

Sitte der Zeit in den Flammen, sondern wie ein gemeiner Verbrecher durchs Schwert umkam.[1]

In die Reihe dieser italienischen Antitrinitarier gehören noch Matthäus Gribaldi, ein berühmter Rechtsgelehrter, Johannes Paulus Alciatus, Georgius Blandrata, zwei Aerzte von großem Ruf, deren Schicksale sich darin gleich waren, daß sie ihrer Rechtgläubigkeit wegen zu Genf verdächtig und von Calvin angegriffen, nach Italien flohen, von wo Alciatus zuletzt in die Türkei, Blandrata aber sich nach Siebenbürgen begab. Der Letztere war daselbst einer der Hauptstifter des Unitarismus, unter welchem Namen die Antitrinitarier daselbst ihre Lehre angepflanzt hatten.[2]

Unter den Theilnehmern an jenen theologischen Clubs in Italien ist Lälius Socinus unstreitig am berühmtesten geworden: mit seinem Neffen Faustus verschaffte er nachmals der völlig ausgebildeten und zusammenhängenden Secte der Antitrinitarier den Namen der Socinianer. Sie waren beide aus dem vornehmen und berühmten Geschlecht der Sozzini und stammten von dem großen Aeneas Sylvius Piccolomini ab. Lälius war im J. 1525 zu Siena geboren, von Jugend auf zur Rechtsgelahrtheit bestimmt und derselben beflissen. Aus den Gesichtspuncten der Jurisprudenz sah er sehr früh den Inhalt der hei-

1. Es ist ganz falsch, was Gottfr. Arnold berichtet, daß es auf Calvins Betrieb geschehen sey, und daß er die Obrigkeit dazu vermocht habe: denn Calvin war dazumal schon länger als zwei Jahre todt. Kirchen- und Ketzer-Historie II. S. 408.

2. Nachrichten von diesen Männern findet man bei Bock II. p. 456 ff. Es gehören außerdem noch hieher Nicolaus Paruta, Franciscus Niger, Marcellus Squarcialurus u. A., sämmtlich ihrer Profession nach keine Theologen. Bernhard Ochinus, ein Landsmann von Lälius Socinus, eine Zeit lang General des Kapuzinerordens, wird von Einigen auch in diese Klasse gesetzt, von Anderen sogar zum entschiedenen Anhänger des Socinianismus gemacht. Bock II. p. 488 sqq. Eben so verhält es sich mit Wilhelm Postellus, der im J. 1510 zu Barenton in der Normandie geboren und im J. 1581 zu Paris verstorben, durch den Umgang mit jenen italienischen Flüchtlingen und mit Servets Schriften, auf seine fanatischen Albernheiten gekommen war. S. Bock l. c. p. 532—546.

ligen Schriften an und verglich damit die herrschenden Kirchenlehren. Man darf sich nur in die damalige Gestalt des römischen Kirchenglaubens hineindenken, um einzusehen, was und wieviel ein Mann daran auszusetzen finden mußte, in welchem ein strenger und kräftiger Verstand die vorherrschende Geisteskraft war.[1] Als die Convente in Vicenza aufgelöset waren, ging er, nach kurzem Aufenthalt in der Schweiz, im J. 1548 nach Wittenberg, um das Reformationswerk in der Nähe kennen zu lernen, auch sich im Griechischen und Hebräischen auszubilden. Hier genoß er drei Jahre hindurch des vertrauteren Umgangs mit Melanchthon. Von hohem Adel, ein Weltmann und sehr gewandt, wußte er dem offenen und gutmüthigen Melanchthon seine besonderen Grundsätze lange genug zu verbergen, so daß dieser in Ansehung seines Lebens und seiner Bescheidenheit ihn liebgewann und mehrmals empfahl. Im J. 1551 besuchte er Polen zum erstenmal,[2] kehrte aber noch in dem nämlichen Jahre nach Zürich zurück. Nach mancherlei Reisen durch Frankreich, England, die Niederlande und Deutschland schien er endlich in Zürich im J. 1555 festen Fuß fassen zu wollen, als er der dortigen Orthodoxie gefährlich und so verdächtig erschien, daß er vor Bullinger durch ein eigenes Bekenntniß seines Glaubens sich reinigte: die ihn aber doch besser kennen wollten, behaupteten, daß es mit seinem reinen Glauben

1. Von der frühesten Bildung des Lälius und über den ersten Unterricht, den er genoß, ist wenig bekannt. Man weiß nur, daß er, aber erst nachdem er Italien verlassen, des Umganges und Unterrichtes eines gewissen Camillus genoß, der einer der ärgsten Wiedertäufer und seiner freigeisterischen Grundsätze wegen allen Rechtgläubigen höchst verhaßt war. S. Bock l. c. p. 581.

2. Es ist von Socinianern zuweilen geleugnet worden, daß Lälius je in Polen gewesen. Allein außer daß Sand und Lubjeniec dieß selber bezeugen, ist es von Bock aus ihren eigenen Synodalhandschriften hinlänglich erwiesen. Im J. 1558 war er zum zweitenmale in Polen. S. Bock Historia Socinismi Prussici, maximam partem ex documentis msctis. Regiom. 1753. 4. p. 4.

und dessen Bekenntniß nichts sey, als Heuchelei und Betrug.[1] Es geht nur daraus hervor, daß er vorsichtig verfuhr gegen die, mit denen er lebte: um so weniger aber unterließ er, in Italien, Deutschland und Polen sich Anhänger zu erwerben.[2] Inzwischen entzog ihm Bullinger seine Freundschaft nicht, und mit den ausgezeichnetsten Männern der Zeit, und unter andern auch mit Calvin und Melanchthon, stand er in beständigem Briefwechsel. Erst nach seinem Tode, der am 16. Mai 1562 erfolgte, wurde seine wahre Gesinnung und sein Streben offenbar mit allen seinen nichtigen Folgen.[3]

Dazumal, als Lälius starb, hatten sich die Gegner der Dreieinigkeitslehre in Polen schon nach und nach so angehäuft, daß sie als eigene Secte auftreten konnten. Es konnte nicht leicht ein Land, welches dem Schauplatze der Reformation so nahe lag, von den Wirkungen derselben unberührt bleiben. Mit den Freiheiten des Glaubens und der Kirche, deren die Anhänger

1. Man sehe die beiden merkwürdigen Briefe, welche Hottinger mitgetheilt hat in der Hist. eccles. Sec. XVI. P. V. p. 417 und 427., auch Bock II. p. 597 sq. Die Hauptvorwürfe bestanden darin, daß er es mit den Anabaptisten halte, besonders mit Camillus, daß er das Geheimniß der Dreieinigkeit anfechte und allerlei auffallende Lehrsätze divulgire. a. O. S. 604 ff.

2. In Polen streuete er offenbar handschriftliche Aufsätze aus, durch welche sehr Viele selbst von der damals hauptsächlich noch anabaptistisch denkenden Secte zum Widerspruch gegen die Trinitätslehre bekehrt wurden. Diese Pinkzovianer hatten vor dem J. 1565, wo sie sich immer mehr von den Reformirten trennten, noch irgend eine Art von Trinitätslehre, und wurden erst von Lälius davon abgeführt, wie dieses Sandius aus dem Testamente des Georg Schomann ganz deutlich berichtet. Sub id fere tempus (a. 1566) ex rhapsodiis Laelii Socini quidam fratres dicerunt, Dei filium non esse secundam Trinitatis personam patri coessentialem et coaequalem, sed hominem Iesum Christum ex Spiritu Sancto conceptum, ex virgine Maria natum, crucifixum et resuscitatum: a quibus nos commoniti sacras literas perscrutari persuasi sumus. Sandii Biblioth. Antitrin. p. 195.

3. Die dürftigen und zerstreuten Spuren von Lälius Socinus Leben, Lehre und Schriften haben unter den Neueren Bock l. c. p. 568—652. und Christian Friedr. Ilgen sorgsam zusammengestellt. Vita Laelii Socini. Lips. 1814. 8.

der Reformation genossen, machte der Druck und die Tyrannei der Bischöfe nur einen desto schlimmeren Contrast und wurde dadurch um so härter gefühlt. Der König Sigismund August II., der vom J. 1548 regierte, zeigte auch Geneigtheit zur Reformation und beförderte auf mancherlei Weise die Unternehmungen der Evangelischgesinnten gegen die Bischöfe. Besonders als die Bischöfe im Reich seine Ehe mit Barbara Radziwill, der Tochter des Woiwoden Gregor von Kiow und Wittwe des Woiwoden von Trocko auflösen wollten, begünstigte er einige Zeit die lutherische Lehre auch deshalb, weil sie dem Einfluß und der Macht der Bischöfe gefährlich war. Calvin selbst hatte ihm schon im J. 1539 seinen Commentar über den Brief an die Hebräer dedicirt, worin er unter andern auch das Meßopfer bestritten und wofür ihm der König verbindlichst dankte. Noch im J. 1554 forderte ihn Calvin auf, dem päpstlichen Einfluß ganz ein Ende zu machen.[1] Die gemäßigten Gesinnungen des Königs machten, daß dieses Land, bald von den verschiedensten christlichen Religionspartheien bewohnt, auch den Feinden der Dreieinigkeitslehre zum Zufluchtsort diente; die Menge und Unabhängigkeit vornehmer und begüterter Edelleute begünstigte auch die größeste Mannichfaltigkeit und Freiheit des Lehrbegriffes. Die noch im J. 1550 von neuem erklärte Anhänglichkeit des Königs Sigismund August an den römischen Glauben erregte auf den folgenden Reichstagen auf Seiten des Adels manche Bedenklichkeit und Fürsorge, und um so mehr nur suchte er sich auch seinerseits seine Freiheit zu sichern.[2] Einer der thätigsten Beschützer der antikatholischen Parthei und der antitrinitarischen Lehre war der Fürst Nicolaus Radziwill, Woiwode von Wilna.[3] Un-

1. Salig Gesch. der Augsb. Conf. II. S. 587.

2. Der Bischof von Cracau hielt streng auf seine Rechte gegen Alle, welche sich von der römischen Kirche getrennt. Pontifices iure sibi concesso privari nulla ratione volebant: contra nobilitas tendebat — sagt Lubjeniec in der Hist. ref. Polon. p. 61.

3. Lubieniecii Hist. ref. Pol. p. 64.

ter dem Namen der Lutheraner und Reformirten entwickelten Anabaptisten und Antitrinitarier hier ihre eigenthümlichen Grundsätze. Je mehr indeß diese Parthei durch den Beitritt gelehrter Männer, die, anderweitig verfolgt, hier Zuflucht suchten, und durch den Beifall und Schutz der Magnaten sich sehr verstärkt sah, um so kecker traten sie allmählich hervor. Unstreitig hatte Lälius Socinus seinen Antheil daran. Sein Einfluß war ohne Zweifel um so größer, da er als vornehmer Mann sich hauptsächlich an die höheren Classen des Staats wandte, wie man denn weiß, daß er im J. 1551 den berühmten Lismanin, Beichtvater der Königin Bona, Gemahlin des Königs Sigismund I., für seine antitrinitarischen Grundsätze gewann.[1] Die römisch-katholische Parthei hingegen wußte es bald vom König zu erhalten, daß Lismanin proscribirt wurde, aber sehr viele der Senatoren bezeugten dem Vertriebenen ihre Anhänglichkeit.[2] Doch war es ein geborner Pole, Petrus Conyza oder Gonesius, aus Podlachien gebürtig, der zuerst öffentlich auf der Synode zu Seczemin im J. 1556 seinen Widerspruch gegen die Dreieinigkeitslehre vortrug. Sowohl im Lande selbst, als auf seinen mannichfaltigen Reisen, war er mit diesen Grundsätzen bekannt geworden und genährt.[3] Seitdem entwickelte sich immer mehr das antitrinitarische Element in der protestantischen Kirche von Polen und sonderte sich auch schon immer mehr ab von dieser, welches schon ganz förmlich geschah auf den beiden Synoden zu Pinczow vom J. 1563 und zu Petrikow vom J. 1565. Schon früher, in den Jahren 1555 und 1558, waren daselbst Synoden

1. Und wie Lismanin Alles gethan, dem König Sigismund August von Polen die neue Lehre zu empfehlen, berichtet Lubjeniec p. 36. 40.

2. Die Briefe hat Lubjeniec a. a. O.

3. Besonders Servets und Gentilis Meinungen waren es, nach Wissowatius, die er zu den seinigen machte, und dieser Schriftsteller sagt von ihm gelind: nonnullos commovit, ohne Zweifel aber war die Zahl seiner Anhänger nicht gering. Narrat. comp. p. 211. Sein Leben und seine Lehre bei Sandius Bibl. Antitr. p. 40., ausführlicher bei Bock I. p. 106.

gehalten worden, auf denen antitrinitarischer Geist sich immer stärker hervorthat.[1] Noch am 6. Junius des Jahres 1563 hielten die entschiedenen Antitrinitarier einen Convent zu Mordas in Podlachien unter den Augen des Fürsten Nicolaus Radziwill, auf welchem ihrer 42 zusammen waren. Zwar waren sie alle gegen die Dreieinigkeitslehre, doch kamen sie noch zuletzt darin überein, daß man der Schwachen schonen und das neue Licht nicht allzu rasch verbreiten wolle.[2] Auf der schon genannten Synode zu Pinczow setzten sie fest, daß alle Prediger in ihren Vorträgen sich aller Ausdrücke, die der heiligen Schrift und dem apostolischen Symbolum fremd seyen, enthalten sollten, was denn für die dem rechtgläubigen Lehrbegriff Treuen das hinlänglich verständliche Zeichen der Trennung und das Signal zu einem desto härteren Kampfe war.[3] Fünf oder sechs Jahre mochte überhaupt diese Spannung gedauert haben, bis endlich zu Petricow im J. 1565, also gleich zwei Jahre nach jener Synode zu Pinczow, die förmliche Trennung erfolgte. Auf den Reichstag zu Petricow von diesem Jahre hatten die Ritter und Edelleute auch ihre Prediger mitgenommen. Es herrschte noch Religionsfreiheit im Reich, wiewohl durch kein Gesetz gesichert, vielmehr bereits unterbrochen durch eine königliche Verordnung gegen Anabaptisten und Arianer. Die Antitrinitarier fühlten,

1. Von Pinczow sagt daher Lubjeniec: illud oppidum a Deo ad struendum purae veritati nidum electum fuisse, p. 117., und schon von jener Synode des Jahres 1558 sagt er: itaque merito illam Synodum Pinczoviae a. 1558 celebratam Andreas Lubieniccius Senior in MS. de Synodis magnum ingressum ad demoliendum dogma Trinitatis fecisse dixit, p. 118. Unter dem Namen der Pinczowianer findet man überhaupt dazumal die Anhänger der antitrinitarischen Lehre vereinigt, weil sie zu Pinczow sich am häufigsten zusammenfanden, beschützt von dem Herrn des Ortes, Nicolaus Olesniz. Wissowatius führt eine Menge berühmter Namen auf, l. c. p. 211. Bald hernach findet man sie häufig zu Cracau, Lublin, Smigla und Racau in der Woiwodschaft Sendomir, nachdem ihnen diese letztere Stadt im J. 1569 eigends eingeräumt worden war, von der sie dann auch bald den Namen Racauianer bekamen.

2. Lubieniecii Hist. ref. Polon. p. 167.

3. Wissowatii narrat. comp. p. 212. Lubieniecius p. 131. 143.

wieviel sie auf diesem Reichstage durch die Gegenwart ihrer Gönner gewinnen könnten, und trugen also auf ein Colloquium an.[1] Man muß gestehn, daß die Parthei sehr ungleich war; dieß zeigte sich auch bei dem ganzen Verlauf des Gespräches. Auf die pathetische Rede des Gregorius Pauli, der schon für den heftigsten Antitrinitarier bekannt war,[2] antwortete die Gegenparthei nicht einmal, obgleich sie es am folgenden Tage zu thun versprochen hatte. Sie sonderte sich vielmehr von den Feinden der kirchlichen Lehre ab und beschloß, sich nicht mehr öffentlich mit ihnen einzulassen und unter dem Schutz ihrer auch nicht minder mächtigen Gönner andere Mittel gegen sie zu versuchen. Sie reizten die Anhänger der römischen Kirche zu gleichem Haß gegen den gemeinschaftlichen Feind und suchten durch Bischöfe und Officialen auf die Verächter des allgemeinen Glaubens zu wirken.[3]

Durch Georgius Blandrata wurde vom J. 1563 an die Lehre der Antitrinitarier auch nach Siebenbürgen verpflanzt. Als ein Mann von Einsicht und Wissenschaft und als Leibarzt des

1. Selbst aus dem einzigen Bericht von Lubjeniec, den man von diesen Verhandlungen hat, geht dieß deutlich hervor: instituto, sagt er, praesentibus Patronis, viris gravibus et moderatis, colloquio. Man muß das Wort Patronis im Verhältniß zu ihren Predigern offenbar im weiteren Sinne nehmen. p. 201.

2. Das Actenstück, wodurch der Redner dem Dogma von der Trinität aufs neue den Krieg erklärte, hat Lubjeniec p. 205.

3. Wissowatius selbst sagt, es sey alle Gemeinschaft seitdem zwischen ihnen und den Protestanten abgebrochen worden, mit denen dann auch die Katholischen gemeinsame Sache machten. So sehr betrachteten bei ihrem Ausgang aus der protestantischen Kirche die Antitrinitarier sich als eigene Parthei, so sehr fühlten sie es selbst, daß sie als Arianer und Antitrinitarier, wofür man sie hielt, für Protestanten so wenig als für Katholiken angesehen worden seyen. Sic schismate iam palam erumpente rupta est in partes illa ecclesia ac divulsa in maiorem, quae Dei altissimi Trinitatem, et minorem, quae eiusdem Unitatem est professa, ita, ut illa cum hac communionem habere nefas duxerit. Quin etiam ab illis potentioribus in hos debiliores tanquam Arianos blasphemos instigati sunt communes adversarii Pontificii eorumque episcopi etc. Wissow. l. c. p. 212.

Fürsten Johann Sigismund gelangte er daselbst bald zu einem beherrschenden Ansehn. Die Lutheraner und Reformirten im Lande sahen mit Verdruß und Entsetzen den täglich wachsenden Beifall, womit die neue Lehre aufgenommen ward. Bei den mit ihnen und Blandrata und Davidis gehaltenen Colloquien war alles so eingeleitet, daß die weltliche Macht den Ausschlag gab, die sich der Lehre der Letzteren günstig bewies. Ein Gespräch der Antitrinitarier zu Stuhlweißenburg mit den Reformirten im J. 1568 vollendete nur den Sieg der ersteren.[1]

Schon bei diesem ersten Anfange ihrer abgesonderten Constitution in Polen und Siebenbürgen war diese Parthei zugleich mehrfach im Innern zerrissen; besonders hinderten die beiden Partheien der Farnovianer und Budnäisten sehr früh ihre innere Ausbildung. Stanislaus Farnovius, auch Farnesius genannt, unterschied sich mit seinen Anhängern von den übrigen Antitrinitariern durch die Meinung, daß man in dem Sohn Gottes einen doppelten Zustand, den menschlichen und den vorweltlichen, unterscheiden müsse, welches jedoch den übrigen Gegnern der Trinitätslehre noch viel zu rechtgläubig schien. Er sonderte sich also von den übrigen ab und stiftete zu Sandek an der ungarischen Grenze in Gemeinschaft und unter dem Schutze des Gouverneurs der Stadt, Stanislaus Metzek, eine eigene

1. Von Seiten der Reformirten wurden die Acten dieses Colloquiums unter folgendem Titel herausgegeben: Disputatio in caussa sacros. et semper benedictae Trinitatis inter novatores D. Georgium Blandratam, Franciscum Davidis eorumque asseclas et pastores ministrosque ecclesiae Dei catholicae ex Hungaria et Transsylvania, qui divinam veritatem ex scriptis propheticis et apostolicis iuxta continuum ecclesiae catholicae consensum defendendum susceperunt, per decem dies Albae Iuliae in Transsylvania habita, ordinatione et voluntate eorundem pastorum ac ministrorum catholicae partis revisa ac publicata Claudiopoli a Casp. Helto. 1568. Von Seiten der Antitrinitarier unter dem Titel: Brevis enarratio disputationis Albanae de Deo trino et Christo duplici. Albae Iuliae 1568. 4. Bock verspricht an mehreren Orten, wie I. p. 56. und II. p. 478., die Geschichte alles dessen, was Blandrata in Siebenbürgen that, hat aber dieselbe doch nicht mehr geliefert.

Kirche und Schule. Allein so sehr war diese Lehre an die Persönlichkeit des Farnovius geknüpft, daß sie nur so lange dauerte, als er lebte: nach seinem Tode im J. 1614 gingen seine Anhänger, unter denen sich auch Georg Schomann, aus Schlesien gebürtig, befand, zu den anderen Antitrinitariern über.[1]

In einer anderen Richtung schweifte Simon Budnäus, Prediger in Lithauen, aus, und auf eine Art, die selbst den Gegnern der Dreieinigkeitslehre zu heterodox vorkam, wiewohl er nur consequent befolgte, was dieses Princip wesentlich mit sich brachte. Er wollte nichts von göttlicher Verehrung Christi wissen. Die fanatische Wuth der Budnäisten verwirrte die Gemeinschaft der Antitrinitarier so sehr, daß sie sich selbst einander aufs Heftigste verfolgten. Budnäus selbst wurde von den übrigen polnischen und lithauischen Antitrinitariern nicht für einen Bruder erkannt, sondern im J. 1582 auf einer Synode abgesetzt.[2]

Derselbigen Meinung war auch Franz Davidis, Prediger zu Clausenburg, der, hartnäckig auf seiner Meinung beharrend, sein Leben im Gefängniß beschloß.[3] Diese Parthei hatte sich früher in Lithauen und polnisch Rußland ausgebreitet und wurde von den übrigen die halbjüdische genannt. Sie hatte auch ihre Anhänger in Siebenbürgen, wo Davidis sie besonders verfocht. Noch bis in die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts hinein erhielten sich daselbst die beiden Partheien der Christum Nichtanbetenden und der Anbetenden.[4]

Die Pinczowianer, Racauianer, und wie sie sich sonst noch in Polen nennen mochten, nahmen jetzt immer allgemeiner den

1. Sandius l. c. p. 52. Anonymi Vita Wissowatii, ad calc. Sand. p. 226. Bock I. p. 334.

2. Das Urtheil wurde im J. 1584 nicht erst gesprochen, wie Sand sagt, sondern nur wiederholt und bestätigt, wie sehr auch Budnäus sich auszusöhnen wünschte. l. c. Bock I. p. 81.

3. Im J. 1579. Bock I. p. 238.

4. Von dem Zustande der Socinianer im Großfürstenthum Siebenbürgen in den älteren und neueren Zeiten. In Walchs Neuester Religionsgesch. V. S. 189.

gemeinsamen Namen der Unitarier an, den sie zuerst in Siebenbürgen führten, und den sie seitdem beständig sich selbst beilegten.[1] So weit hatte sich diese Parthei bereits ausgebildet, als endlich noch Faustus Socinus unter ihr erschien, um durch seinen Scharfsinn und seine Betriebsamkeit ihrem Lehrbegriff die nöthige innere Consistenz und Festigkeit zu geben.

Faustus, des Lälius Bruderssohn, war am 5. December 1539 zu Siena geboren. In seiner Jugend fast ganz ohne Unterricht in der Philosophie und anderen Wissenschaften, suchte er sich durch eigene Anstrengung einige Kenntnisse zu erwerben, und wurde so früh in seines Oheims Meinungen eingeweiht, daß man nicht einmal sagen kann, er sey jemals wirklich ein Mitglied der römischen Kirche gewesen. Der Einfluß dieser Lehre bewährte sich in der Folge deutlich genug: denn auf diesen Grund, den Lälius in ihm gelegt, wurde nun bald Alles bezogen und aufgebauet. Von Lyon aus, wo er sich vom J. 1559 an aufhielt, eilte er auf die Nachricht von Lälius Tode im J. 1562 nach Zürich, um sich der Erbschaft, insbesondere der Bibliothek und der Handschriften desselben zu bemächtigen. Und dieß war nun der Schatz, an welchem er reichliche Nahrung fand für seinen Geist, und aus welchem er seitdem die stärksten Waffen hervorholte, um die rechtgläubige Lehre zu bestreiten.[2] Inzwischen ging er zunächst noch an den Hof des Großherzogs von Florenz, um sich in dem Leben eines Hof- und Weltmannes zu versuchen, welches er auch länger denn zwölf Jahre trieb, ohne deswegen die Gegenstände der Religion aus dem Gesicht zu verlieren.

1. Lubieniecii Hist. ref. Polon. p. 170.

2. Aus Lälius Reden und Schriften hatte er schon fast Alles entnommen, was er gleich nach desselben Tode im J. 1562 in einer eigenen Schrift auslegte über den ersten Theil des ersten Kapitels Johannis. Man schrieb sie dazumal dem Lälius zu; Faustus aber bekannte sich späterhin selbst dazu, gestand aber auch, woher er fast den ganzen Inhalt derselben geschöpft. Bock II. p. 660.

Vom J. 1574 an hielt er sich zu Basel auf, um sich ganz den theologischen Studien hinzugeben und der Welt zu zeigen, in welchen gräulichen Irrthümern sie bis dahin geschwebt. Mehr als einmal bekannte er selbst, wie er außer Lälius und seinem eigenen Nachdenken keinen anderen Lehrer gehabt; sein Streben war ganz und gar auf die der Orthodoxie entgegengesetzte Seite hingerichtet, und diese Bahn wurde nun von ihm mit großem Eifer verfolgt. Ohne alle wahre Gelehrsamkeit und Wissenschaftlichkeit, schien ihm am leichtesten, nur zu leugnen und zu verwerfen, und diese negative Seite des menschlichen Wissens wurde von ihm nicht ohne Erfolg ausgebildet.[1]

Als in Siebenbürgen der Streit zwischen Blandrata und Franz Davidis kein gutes Ende nehmen wollte, und Faustus Socinus dazumal schon unter den Antitrinitariern in großem Ansehn stand, wurde er von Blandrata zu Hülfe genommen, um jenem seine verwerfliche Meinung über die Anbetung Christi auszureden. Er reisete deshalb im J. 1578 nach Clausenburg, aber ohne Erfolg; mit dem Vorwurf, an dem tragischen Ende des Mannes Theil zu haben, ging er im J. 1579 von Siebenbürgen nach Polen und schloß sich an die Gemeinde derer an, die Christum zwar für den Sohn des ewigen Gottes, aber nicht für den ewigen Sohn Gottes hielten und ihn als solchen anbeteten. Inzwischen beharrte er bei keiner der einzelnen Gemeinden in Polen beständig; nicht selten begegnete ihm auch, daß ihm die Gemeinschaft versagt wurde. Nach seiner Lehre hatten alle Gemeinden, wenngleich in einzelnen Puncten irrend, doch zugleich Recht, wenn sie nur so wenig, als möglich, glaubten.[2] Je mehr bei vielen seiner Anhänger die Bewunderung

1. Griechisch verstand er äußerst wenig, hebräisch gar nicht. Seine Freunde selbst warfen ihm vor, daß er sich viel zu viel auf sein Genie verlassen, seine Schriften zum Theil höchst flüchtig hingeworfen und sogleich bekannt gemacht habe. Bock l. c. p. 715.

2. So kam es ihm z. B. höchst sonderbar vor, daß man bei den meisten unitarischen Gemeinden in Polen noch anabaptistisch dachte und

gegen ihn stieg, desto mehr erhob sich der Haß gegen ihn von mehreren Seiten her: Beides ist ein Beweis für seine außerordentliche Wirksamkeit, für seinen Einfluß auf die Gemüther und seine beherrschende Autorität, die ihn bald zum ersten Helden und fast zum Märtyrer bei der einen Parthei, und zum ärgsten Ketzer und Häresiarchen auf der anderen Seite machte. Um seiner Ueberzeugung treu bleiben zu können, opferte er Vaterland, Rang und Stand, Familie und Vermögen auf, gerieth zuletzt fast in Armuth, und mußte, verjagt und beschimpft, besonders von der römisch-katholischen Parthei, von einem Orte zum andern wandern, bis er endlich zu Luclawiz im J. 1604 in sehr dürftigen Umständen starb. Aber durch seine unermüdete Thätigkeit, durch seine vielen Schriften und seine persönliche Beredsamkeit wirkte er schon bei Lebzeiten so mächtig auf den Geist sämmtlicher Antitrinitarier, daß sie, wie sehr sie auch mochten im Einzelnen noch verschiedener Meinung seyn, gegen sein Ende hin und noch mehr nach seinem Tode allgemein ihn als das Haupt der ganzen Secte verehrten. Er brachte erst Einheit und Consistenz in den bis dahin noch sehr verworrenen Lehrbegriff, und hiedurch auch mehr Einheit und Festigkeit in die zerstreuten und durch so viele streitende Elemente noch sehr gespaltenen Gemeinden, und mit Recht verdiente daher von nun an die Secte den Namen dessen zu führen, der sich so große Verdienste um dieselbe erworben und ohne den sie vielleicht sich viel früher schon wieder aufgelöst haben würde. [1]

auch ihm nicht eher die Gemeinschaft gewähren wollte, als bis er sich habe taufen lassen, — nicht, als ob er etwa die Kindertaufe, die er selbst empfangen, für besser oder hinreichend gehalten hätte, sondern weil er sich nicht genug wundern konnte, daß verständige Menschen überhaupt noch auf eine an sich so gleichgültige und nutzlose Cerimonie solchen Werth legen wollten, daß sie deswegen einem die kirchliche Gemeinschaft versagten, in welchem Irrthum er sie dann für seine Person nicht noch bestärken wollte. Socini Epist. ed. Racov. 1618. 8. p. 363 sq. Bock l. c. p. 671 sqq.

1. Sein Leben von Przycovius im 1. Th. der Biblioth. Fratr. Polonor.

Inzwischen so blühend gegen das Ende des sechszehnten und zu Anfang des folgenden Jahrhunderts die unitarischen Gemeinden in Polen waren, war doch ihre ganze Existenz in einem Zustande beständiger Gährung und, ohne innerlich fest in der kirchlichen Landesverfassung begründet zu seyn, hauptsächlich nur an den persönlichen, kräftigen Schutz der Magnaten und Edelleute gewiesen. Diese beriefen freilich auf ihre vielen und ausgebreiteten Güter vorzüglich nur solche Prediger, welche mit ihren eigenen Grundsätzen am meisten harmonirten. Ohne Unterlaß aber von allen Seiten, sowohl der römisch-katholischen Geistlichkeit im Lande, als von Seiten der Protestanten, durch die bittersten Vorwürfe und Beschuldigungen verfolgt, war die geringste Veranlassung hinreichend, den stillen und allgemeinen Haß gegen sie zum öffentlichen Ausbruch zu bringen und ihre kirchliche Existenz zu erschüttern. Es fehlte ihnen zwar nicht an ausgebreiteten Verbindungen im Lande, an Kirchen und Schulen; insbesondere die berühmte Schule zu Racau, welche daselbst im J. 1602 aufgerichtet wurde,[1] war eine reiche Pflanzschule der antitrinitarischen Lehre; dahin schickten sie ihre Kinder; so wurde die zweite Generation schon vollkommen in der Lehre der Väter gebildet. Daselbst legten sie auch eine Buchdruckerei an, um desto freier durch eine große Menge von Schriften ihre Lehre ausbreiten zu können. Aber schon ein an sich höchst unbedeutender Vorfall wurde im J. 1638 die Veranlassung zu einer schweren und scharfen Execution, welche über die Secte, besonders über ihren Hauptsitz Racau, verhängt wurde. Es hatten einige daselbst studirende Jünglinge nach einem hölzernen Crucifix auf der Landstraße mit Steinen geworfen und dasselbe zerstört. Dieser Muthwille wurde sogleich an der ganzen Secte gerächt, soweit sie in Racau sich ausgebreitet hatte. Durch einen Schluß auf dem Reichstage zu Warschau wurde verordnet, daß ihre Schule zu Racau zerstört, ihre Kirchen ge-

1. Lubjeniec nennt sie Athenae Sarmaticae l. c. p. 171.

schlossen, ihre Buchdruckerei weggenommen und die Lehrer an ihren Kirchen und Schulen daselbst als ehrlos verjagt werden sollten. Selbst die Lutheraner und Reformirten widersetzten sich dieser harten Verfügung, da sie auch ihrer Freiheit gefährlich schien: aber dennoch wurde sie auf der Stelle vollzogen und die socinianische Gemeinde ihres Mittelpunctes, des Hauptsitzes ihrer Lehre und ihres Glaubens beraubt. Doch hier verfolgt, wurden sie in anderen Theilen des Reiches sogleich wieder aufgenommen und durch vornehme Herren und Große des Reiches anderwärts nur desto mehr beschützt.[1]

Unter mehreren anderen Stürmen, welche unter dem Kosakenkriege im J. 1648, dann unter der Invasion der Russen in Lithauen, der Schweden, Brandenburger und Ungarn fast ganz Polen verwüsteten, litten die Unitarier nur soviel, als alle übrigen Gemeinden, wiewohl unter diesen Unruhen der Verdacht einer Verschwörung mit den Ungarn und deren Anführer, dem Fürsten Ragozki, ihnen noch einige besondere Unannehmlichkeiten mehr zuzog. Von diesem Argwohn erfüllt, zerstörte der Pöbel hie und da ihre Kirchen, plünderte und verbrannte ihre Häuser und schlug nicht wenige todt.[2]

Der härteste Schlag aber fiel auf sie im J. 1658 und er vernichtete sie auch fast ganz. Es läßt sich nicht anders denken, als daß bisher immerfort, besonders von Seiten der Jesuiten, im Stillen am Untergang der Socinianer gearbeitet worden war;

1. Lubien. l. c. p. 252 sq. Epist. de vita Wissowatii ad calc. Sandii Biblioth. Antitr. p. 233. Vindiciae Unitariorum ibid. p. 278. So wie die Schule zu Racau untergegangen war, hob sich nur desto mehr die zu Luclaw in der Provinz Cracau bei Saclicin, welches dem Stanislaus Tassicius Stremencicus und Abraham Blonski zu Biberstein gehörte. Lubien. p. 272 sqq. Eine ähnliche Schule erwuchs zu Kissilin aus dem Ruin der racauischen. l. c. p. 276 sqq.

2. Lub. l. c. p. 278. Lubjeniec selbst, mitten in seiner Arbeit durch den Tod unterbrochen, den ihm seine Magd durch Vergiftung zugezogen, erzählt hiervon schon nichts mehr. Aber zwei schätzbare Briefe, die seiner Geschichte angehängt sind und gleichsam die Fortsetzung derselben ausmachen, enthalten diese und die folgenden Nachrichten von der Calamität der Socinianer.

öffentlich gab man zwar auch ihre Verschwörung mit den Ungarn und daß sie es mit den Schweden gehalten, als Staatsverbrechen und als den nothwendigen Grund ihrer Vertreibung aus Polen an; doch blieb die Religionssache immer das Hauptmotiv. Die Härte der Leiden, so man jetzt über alle Socinianer im Reiche verhängte, zeugte von der Größe und Bitterkeit des Hasses, den man bisher im Stillen genährt. Ein Decret des Reichstags zu Warschau verfügte, daß wer in Lithauen und Polen den Arianismum (denn mit diesem Namen wurde der Socinianismus bezeichnet) predigte, bekennete und fortpflanzte oder die Arianer hegte und schützte, am Leben gestraft werden solle. So aber Jemand seinen Irrthum nicht ablegen und abschwören wollte, dem wurde aus Gnaden das freie Exil eröffnet und drei Jahre Zeit vergönnet, seine Güter zu verkaufen, doch so, daß er binnen solcher Zeit weder öffentlicher Religionsübung genießen, noch irgend eines öffentlichen Amtes fähig seyn sollte. Im folgenden Jahre 1659 schien jedoch dieser Termin schon zu lang, und nothwendig, ihn auf ein Jahr abzukürzen, also, daß alle socinianische Gemeinden und Familien am 10. Julius 1660 aus dem Reich wandern sollten. Die Noth war groß, die Zeit so kurz, der bitterste Privathaß brach von allen Seiten zu ihrer Kränkung aus. Die Güter der Reichen und vom Mittelstande waren schon durch den Krieg der vorhergehenden Jahre so sehr ruinirt und verschuldet worden, die Aecker lagen unbebauet, die Häuser zerstört und abgebrannt. Und nun noch dazu genöthigt, Alles in so kurzem Termin zu verkaufen, mußten sie ihr Hab und Gut an die Käufer selbst fast ganz verschenken, und sich begnügen, wenn sie nur Geld genug zur Reise daraus löseten und hernach in bitterer Armuth leben. So sank die blühendste und wohlhabendste Familie plötzlich in Noth und Dürftigkeit herab.[1] So sahen sie ihr Vaterland mit dem Rücken an

1. Der Verfasser des ersten Briefes bei Lubjeniec führt davon einige rührende Beispiele an. p. 281.

und wanderten zum Theil nach Preußen, zum Theil nach Schlesien, etliche in die Mark Brandenburg, in die Pfalz, nach Holstein und Holland; ein großer Theil zog nach Siebenbürgen. Auf dem Wege dahin verloren diese, was sie von ihren Habseligkeiten noch gerettet, an Straßenräuber, und mußten sich nun bettelarm und halb nackt zurück nach Preußen wenden, um dort ein Unterkommen zu suchen.[1]

Umsonst beriefen sie sich auf alte, oft wiederholte Verträge und feierlich beschworene Erklärungen der polnischen Könige über die Dissidenten, in welche auch sie sich mit eingeschlossen glaubten.[2] Viele von ihnen wandten sich aus Furcht und Noth zur römisch-katholischen Religion; Andere heuchelten nur einen anderen Glauben; nicht Wenige verließen sich auf den Schutz der Magnaten: allein ein drittes Edict im März 1661 gebot, die beiden vorigen in aller Strenge zu vollziehen. Jeder Katholik oder Protestant, der einer Verbindung mit Socinianern oder einer Verheimlichung derselben überführt werden konnte, erlitt die Strafe der Confiscation aller seiner Güter.[3]

Auch bei ihrer Zerstreuung in verschiedene Länder blieben sie doch immer noch in einer gewissen Verbindung, unterstützten sich gegenseitig durch Beisteuern, die ihnen hie und da durch christliche Menschenfreunde waren zu Theil geworden. Auch unter

1. Einzelne Socinianer hatten sich immer schon in Preußen aufgehalten, wiewohl nur im Stillen und nirgends als solche ansässig. Zu Königsberg und Danzig wurden ihrer von Zeit zu Zeit einige entdeckt, und jetzt nach ihrer Verbannung aus Polen schlossen sie sich an den Statthalter des Churfürsten, Boguslaus Radziwill, an; berühmte Männer, wie Przypcovius, Schlichting u. a., wurden daselbst aufgenommen, doch nirgends so, daß sie sich ankaufen konnten. S. Bock Hist. Soc. Prussici. p. 55 sqq.

2. Dieß ist besonders durchgeführt in den Vindiciis pro Unitariorum in Polonia religionis libertate ab Equite Polono conscriptis, unstreitig von Przypcovius, ad calc. Sandii Biblioth. Antitrin. p. 267.

3. Alle drei Verordnungen stehen in dem zweiten der Briefe bei Lubjeniec p. 293. Die Socinianer werden daselbst genannt Secta, quae Filio Dei praeaeternitatem adimit.

solcher Verfolgung und Zerstreuung entsagten sie ihrer Lehre nicht, die ihnen vielmehr dadurch nur noch theurer geworden war; mit jeder Schilderung ihres Elends war auch gewöhnlich eine Darstellung ihres Glaubens verbunden, und nicht nur so, sondern auch durch Bekehrungsversuche und eine Menge von Schriften warfen sie nun den Samen ihrer Lehre in die verschiedensten Länder aus.

Schon vor dieser Epoche hatte sich der Socinianismus nach Deutschland Wege gebahnt und sich auf einer dazumal sehr angesehenen Universität, zu Altorf, heimlich niedergelassen und festgesetzt. Das Haupt dieser heimlichen Socinianer war Ernst Soner, geboren zu Nürnberg im J. 1572, Lehrer der Philosophie und Medicin zu Altorf. Schon auf seinen Reisen, insbesondere zu Leyden, ward er mit einigen polnischen Edelleuten und Gelehrten bekannt und von ihnen bekehrt. Andreas Woidowski und Christoph Ostorodt brachten den neuen Proselyten bald in eine weitläufige Bekanntschaft mit der ganzen Secte, und er unterhielt seitdem mit seinen polnischen Brüdern eine beständige Correspondenz. Die Folge war, daß die Universität Altorf bald von vielen und vornehmen Polen besucht wurde, welche, schon unterrichtet in der socinianischen Lehre, daselbst nicht nur lernten, sondern mit ihren Führern auch ihren besonderen Glauben daselbst, besonders unter den Studirenden, verbreiteten. Soner hielt bald seine Vorlesungen nicht nur in socinianischem Geiste, sondern fand auch als scharfsinniger Aristoteliker Beifall selbst unter den dortigen Theologen, die er heimlich für seine neue Lehre zu gewinnen suchte: er hatte auch einen Katechismus aufgesetzt, dessen Aehnlichkeit mit dem racauischen sich nicht verkennen läßt.[1] Er starb im J. 1612, und erst nach seinem Tode

1. Von diesem Katechismus hat aus der Handschrift Zeltner die letzten sechs Kapitel mit einer kurzen Widerlegung als Supplement beigefügt seiner großen und weitläufigen Historia arcana Crypto-Socinismi Altorfinae quondam Academiae infesti. Lips. 1729. 4. p. 820.

wurden in seinen Schülern, die auf anderen Universitäten den Samen seiner Lehre ausstreuen wollten, die Früchte der soneri-schen Philosophie sichtbar, aber im J. 1615 schon entdeckt. Der Magistrat zu Nürnberg steckte einige derselben gefänglich ein, jagte die polnischen Studenten fort, ließ über alle Verdächtige zu Altorf eine scharfe Untersuchung ergehen und alle sociniani-schen Schriften sofort verbrennen.[1]

An den meisten Orten, wohin die aus Polen vertriebenen sich gewandt, war die Duldung, welche sie fanden, nicht von Dauer. In Schlesien, wo der Herzog von Brieg seit dem J. 1663 mehrere der Vornehmeren dieser Parthei zu Kreuzburg auf-genommen, wurde ihnen die Duldung nur bis zum J. 1675 verstattet; in der Pfalz, wo man sie einige Zeit in Manheim wohnen ließ, wurde durch die Wachsamkeit des reformirten Kir-chenrathes zu Heidelberg, besonders des Johann Ludwig Fabri-cius, ihr Bestreben, sich zu erweitern, bald entdeckt und vereitelt und ihnen gesetzmäßige Duldung versagt. Andreas Wissowa-tius, der bei dem Churfürsten Carl Ludwig von der Pfalz eine Zeit lang in Gnaden stand, führte seine Glaubensgenossen aus Manheim fort in die Mark Brandenburg; er selbst ging nach Amsterdam.[2]

Dahin, wie überhaupt nach Holland, zogen sich nicht wenige Socinianer, zwar nicht in Colonien, wohl aber desto mehr von den Gelehrtesten dieser Parthei. Dort schlossen sie sich an die Arminianer an, mit denen sie schon lange in Verbindung ge-standen hatten, und auf diese Weise wurde die remonstrantische Lehre und Gemeinde immer mehr von socinianischem Geist durch-

1. Man kann diesen merkwürdigen Mann und die Art, wie er sei-nen Grundsätzen heimlich Beifall zu verschaffen wußte, besonders genau und deutlich aus einem Briefe des M. Ruarus kennen lernen, der in der großen Briefsammlung desselben im Anhang der zeltnerischen Geschichte steht. p. 511.

2. Anonymi Epist. de vita A. Wissowatii ad calc. Sandii Bi-blioth. Antitr. p. 258.

drungen. Von Holland aus knüpften sie auch in England Verbindungen an, und ihre in Holland zahlreich herausgekommenen Schriften verbreiteten sich auch dorthin hinüber. Doch nirgends konnten sich die Unitarier des Schutzes der Regierungen erfreuen und sich zu einer bleibenden Verfassung vereinigen; nur in Siebenbürgen, England und Nordamerica haben sie sich so bis in die neueste Zeit hinein erhalten. [1]

Zwar nachsichtig und schonend, aber doch nirgends gesetzmäßig, waren sie nach dem polnischen Exil in Preußen und der Mark Brandenburg aufgenommen worden. Vielmehr regten sich die preußischen Stände sehr stark gegen sie, da sie haufenweise ankamen, und bewirkten Verordnungen des Churfürsten in den Jahren 1661 und 1663 gegen sie, wodurch sie in nicht geringe Bedrängniß geriethen, und gegen welche sie Apologien und Bekenntnisse ihres Glaubens dem Churfürsten übergaben. [2] Auf nachdrückliches und wiederholtes Begehren der Stände erschien im J. 1670 ein neues Edict, welches alle Socinianer in Preußen des Rechts der Gastfreundschaft berauben sollte. Nachdem sie nun flehentlich sich an den großen Churfürsten gewandt, suchte er bei den Ständen Milderung ihres Verfahrens zu bewirken. Selbst der König von Polen, Michael, verwandte sich bei dem Churfürsten und den Ständen für die unglücklichen Exulanten. [3] Dennoch bewirkten die Stände im J. 1679 von neuem eine Verfügung, deren Vollziehung aber von einem Jahr aufs andere verschoben wurde. [4] Zu Danzig waren sie auch zwar zur Zeit des polnischen Exils so gut wie verschwunden, aber desto mehr sammelten sie sich dagegen im brandenburgischen Preußen zu Rutow und Andreaswalde an und wurden auch dort ohne

1. Walchs Neueste Religionsgeschichte V. S. 191 ff., VII. S. 351. Henke's Religionsannalen St. III. S. 283 ff.

2. S. diese beiden aus Handschriften abgedruckt bei Bock p. 63.

3. Die Actenstücke, zum Theil aus Manuscripten, s. bei Bock, a. O. p. 78 ff.

4. Bock p. 82.

Störung geduldet. Sie hielten sogar an diesem Orte von Zeit zu Zeit Synoden; so am 24. October 1678 zu Rutow. In wenigen Familien haben sich daselbst, wie auch bei Frankfurt an der Oder zu Neuendorf und Königswalde die Trümmer des Socinianismus bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts erhalten, sind aber vermuthlich jetzt noch kaum zu erkennen und wiederzufinden.

Zweites Kapitel.

Von den Quellen der socinianischen Lehre.

Noch ehe die socinianische Lehre aufkam, war in der augsburgischen Confession auf die derselben mit früheren Irrlehren gemeinsamen Grundsätze Rücksicht genommen. Es ist nachher viel Streit darüber gewesen, wer unter den neueren Samosatenern zu verstehen seyn möchte, die dort verdammet werden.[1] Nach der gewöhnlichen Meinung sind Johannes Campanus und Michael Servetus gemeint. Auf den letzteren hat man die Worte um so sicherer zu beziehen geglaubt, da auch Melanchthon auf dem Gespräch zu Worms nachher im J. 1540 gegen Eck äußerte, über den ersten Artikel sey kein Streit, weil die protestantische Kirche notorisch gegen Servet und Andere die reine Lehre vertheidigt habe.[2] In Ansehung der inneren Aehnlichkeit zwischen der Lehre des Paulus von Samosata und des Campanus oder Servets möchte sich wohl auch jede Schwierigkeit leicht heben lassen, wenn man bedenkt, wie niemals die Grenzen des Ketzerparallelismus so abgesteckt und bestimmt waren, daß nicht in

1. Damnant et Samosatenos, veteres et neotericos, qui, cum tantum unam personam esse contendant, de Verbo et de Spiritu sancto astute et impie rhetoricantur, quod non sint personae distinctae, sed quod Verbum significet verbum vocale et Spiritus motum in rebus creatum. Conf. August. ed. Weber p. 6.

2. De primo articulo non est controversia, in quo constat, nostras ecclesias fideliter defendisse communem consensum adversus Servetum et alios. Tom. IV. Opp. p. 646.

den zusammengestellten Lehren zweier verschiedenen Ketzer irgend etwas Gemeinsames gefunden worden wäre, kraft dessen sie unter Einen Gesichtspunct hätten gestellt werden mögen.[1] Nur in dieser weiteren Beziehung konnte man späterhin jene Verdammung in der augsburgischen Confession auch auf die Socinianer beziehen, an die man wenigstens im J. 1530 noch nicht aufs Entfernteste denken konnte, und deren Lehre doch mehr als einen unverkennbaren Vergleichungspunct darbietet.[2] Und in diesem Sinne bezog auch Melanchthon unstreitig jene Stelle der augsburgischen Confession nicht sowohl auf den Irrlehrer Servet, als vielmehr nur auf den Irrthum desselben. Denn es ist wohl außer allem Zweifel, daß sie an ihn, der dazumal noch sehr unberühmt, ja noch ganz unbekannt, kaum siebzehn Jahre alt war und als Abschreiber im Dienst des kaiserlichen Beichtvaters noch nicht als Ketzer verrufen seyn konnte, nicht denken konnte.[3]

Mit Recht hingegen ließ sich, wie auch schon Melanchthon that, jene Erklärung der augsburgischen Confession gegen alle Samosatenianer, wie auf Servet, so auch auf die späteren Socinianer, beziehen, und jederzeit hat man in der protestantischen

1. Die hieher gehörenden Meinungen Servets hat schon Johann Georg Walch aus dessen Buch de Trinitatis erroribus zusammengestellt in s. Diss. de Samosatenianis neotericis. Exercit. V. in Ej. Miscell. sacr. p. 132.

2. F. Socinus selbst sagte: Iam quod ad Paulum Samosatenum adtinet, eum quidem nobiscum sensisse arbitramur in eo, quod Dei filium, antequam in Mariae virginis utero conciperetur, revera extitisse negaverit atque adeo eius de Christi persona sententiam universam parum a nostra abfuisse credimus; non tamen eum pro sancto veneramur etc. De Iesu Christi filii Dei natura sive essentia adv. Andream Volanum. Opp. II. p. 420.

3. S. besonders Mosheims Neue Nachr. von Mich. Serveto. S. 28. Es ist freilich ein bedenklicher Umstand dabei, daß schon im J. 1531 Servets Buch de Trinit. erroribus erschien, und wohl konnte doch auch, ehe es gedruckt war, Kunde davon nach Deutschland kommen. Allein es gehört zur Wichtigkeit einer Schrift nicht blos das Daseyn, sondern die ausgebreitete Wirkung derselben, die doch sicher dazumal noch nicht erfolgt seyn konnte.

Kirche hierauf besonders die Ueberzeugung gegründet, daß die Socinianer nicht zu den augsburgischen Confessionsverwandten zu zählen seyen. Wie sie selber ausdrücklich darauf Verzicht geleistet, ist schon bemerkt worden, und leicht erhellet schon aus einer allgemeinen Kenntniß der Principien dieser Lehre, daß sie mit diesem Glaubensbekenntniß nicht harmoniren konnten, welches so streng sich an die alten öcumenischen Symbole anschließt und die Lehre von der Dreieinigkeit, wie sie in diesen festgesetzt ist, so festhält. Auch sie selbst erklärten mehrmals, wie sehr es dem Geist ihrer Lehre und ihrer ganzen Ueberzeugung widerspreche, sich durch irgend ein Symbol binden und beschränken zu lassen. Ein großer Theil ihrer neuen Ansichten und Meinungen bestand selbst in einem offenen und beständigen Widerspruch gegen die herrschenden Symbole; bei jeder Gelegenheit erklärten sie, daß das meiste Verderben der Kirche und die gröbste Verfälschung der christlichen Lehre aus den vielen Glaubensbekenntnissen und dem Zwang entsprungen sey, womit man die Gemüther an dieselben gebunden, und daß sie deshalb sich an kein einziges der vorhandenen anschließen, sondern sich höchstens allein mit dem sogenannten apostolischen Glaubensbekenntniß begnügen wollten.

Dieß floß sehr natürlich aus dem Hauptbestreben hervor, welches sie von Anfang an zu erkennen gaben, die Kirche Christi noch weit mehr, als es durch die Reformation geschehen sey, zu ihrer ursprünglichen Gestalt und Einfachheit zurückzuführen, und überhaupt das in derselben nur angefangene, aber bei weitem noch nicht vollendete Werk weiter fortzuführen. Und hier war allerdings der Punct, wo sie an den Geist des Protestantismus anzuknüpfen und sich der evangelischen Freiheit zu bedienen suchten, welche sie mit demselben wesentlich verbunden erachteten. Der Form nach konnte ihnen auch dieses Recht um so weniger streitig gemacht werden, da die Reformatoren selbst es nur ausüben konnten in der Voraussetzung und mit der oft wiederholten Erklärung, daß auch die Folgezeit an demselben weiterbilden

und jedes Zeitalter an demselben fortarbeiten und so sich dasselbe immer lebendig erhalten werde. An Kraft und Kühnheit dazu fehlte es auch dem Socinianismus nicht, doch von dem frommen Sinn und Glaubensgeiste, womit es im sechszehnten Jahrhundert angefangen worden war, nimmt man in demselben wenig oder nichts wahr. So der Form nach am Protestantismus Theil nehmend, entbehrte er seines Gegenstandes, indem er die kirchliche Ueberlieferung des christlichen Glaubens, an welcher die Reformatoren festhielten, nicht anerkannte. Sich betrachtete er bald als das einzige Ziel aller Reformation, und gegen sich setzte er alles Vorhergehende nur als geringfügigen und schwachen Anfang herab. Dämmerung und Morgenröthe, lehrten sie, sey in den Reformatoren der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts der Welt aufgegangen, doch die Sonne sey erst gekommen, da man auch die Dreieinigkeit verworfen.[1] Nicht auf einmal, lehrte Faustus Socinus, hätten die erblindeten Augen das volle Licht der Wahrheit vertragen, deswegen mußte Luther die Welt nur erst unvollkommen vorbereiten auf den vollen Glanz, der erst mit seiner Lehre erschienen sey.[2] Einer

1. Postquam autem orbi Christiano nox ista atra errorum in religionem pedetentim introductorum, per aliquot secula incubuisset, rursus postliminio, divina adspirante gratia, dies veritatis divinae revertens, gradatim, ut fieri solet, coepit affulgere. Lutheri, Zwinglii, Calvini, Mennonis velut aurorae ac diluculi apparitio praecessit, hanc deinceps solis reducis clariores radii sequebantur. Circiter annum Christi 1546 — collegia sunt inchoata a sociis fere 40, qui receptam de Deo Trino opinionem in dubium revocarunt. A. Wissowatii Narrat. compend. ad calc. Sandii Biblioth. Antitr. p. 209.

2. Deus per Lutherum a falsis cultibus et idololatria homines retraxit. Quamvis multa adhuc in doctrina eius essent, quae correctione indigerent et facile a vera salutis via, infirmorum animos revocare possent, quorum correctionem non diu Deus distulit et per Zwinglium primum atque Oecolampadium quaedam magni momenti reformavit. Deinde per alios alia corrigere est aggressus idque perpetuo usque ad nostram aetatem. Nihil autem convenientius fieri potuit, quam ita sensim, ad veritatis divinae patefactionem progredi. Non enim tantam lucem ferre potuissent oculi plane caecutientes ac perpetuo tenebris assueti. Lacte, non autem cibo solido infantes sunt

der heftigsten dieser Antitrinitarier, Gregorius Pauli, erklärte, daß Luther nur angefangen, das Dach abzutragen, nicht aber das Fundament angerührt habe, damit er nicht unter dem morschen Gebäude begraben würde.[1] Dieß Fundament und der Hauptsitz aller Irrthümer war, ihrer Meinung nach, die Dreieinigkeitslehre, und Samuel Crell behauptete deshalb sogar, es würde nie einer Reformation bedurft haben, hätte man niemals diese Lehre in der christlichen Kirche angenommen.[2] Dieß war der Gebrauch, den sie von der wiederhergestellten Denk- und Gewissensfreiheit machten, dieß das Ziel, worauf alle ihre Bestrebungen gerichtet waren. Vergleicht man daher diese neuen Reformationsbewegungen seit der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts mit den vorhergehenden, so ist leicht zu erkennen, daß sie aus einem ganz anderen Princip hervorgingen, nicht aus dem des allgemeinen christlichen Glaubens und der christlichen Frömmigkeit, aus welchem die Reformation in Deutschland hervorgegangen war.

Von eigentlichen Bekenntnißschriften in der Art und zu dem Zweck, wie sich die orthodoxen Kirchen derselben bedienten, haben die Socinianer nichts, sondern nur überhaupt von Erklärungen und Darstellungen ihres Glaubens, welche als Quellen ihrer Lehre anzusehen sind, kann hier die Rede seyn, ohne deswegen im mindesten etwas von symbolisch verpflichtender und innerlich bindender Autorität an sich zu haben. Denn wo sie auch von Zeit zu Zeit etwas dem Aehnliches producirten, geschah es nie aus einem inneren Bedürfniß und zu innerlich kirchlichem Zweck, sondern blos, um ihren Gegnern zu zeigen, daß

nutriendi; cum vero paululum adoleverint, tum paulo etiam eis solidior cibus praebendus est. F. Socinus de Ecclesia Tract. Opp. I. p. 332.

1. Deum per Lutherum coepisse Ecclesiam Antichristi a tecto demoliri, non a fundamento, ne domus putrida eum opprimeret. S. Bock l. c. p. 209.

2. Bock l. c. p. 210.

sie noch mit dem apostolischen Symbolum übereinstimmten, und Niemand ein Recht habe, sie zu verfolgen. Diese Glaubenserklärungen haben weit mehr die Form der Apologien, als der Symbole.

Die Schriften hingegen, aus denen sich eine treue und richtige Vorstellung ihrer Lehre entnehmen läßt, sind zwiefacher Form, einmal sofern sie von allgemeiner Gattung und für öffentliche Schriften der Secte anzusehen sind, und sodann die Privatschriften der Gelehrtesten unter ihnen.

Will man den unitarischen Lehrbegriff in allgemeinerer Form und wie er sich noch vor Faustus Socinus in Polen gebildet hatte, kennen lernen, so kann es am besten geschehen aus einem Katechismus, der schon im J. 1574 herauskam und den Geist der damaligen Lehre am deutlichsten ausspricht.[1] Der Verfasser desselben ist Georg Schomann. Die Vorrede verräth die noch sehr beschränkte Ausdehnung und zugleich den schon bedrängten Zustand der Secte in Polen. Er ist hauptsächlich gegen die Vorwürfe gerichtet, womit man dazumal sie, als eine anabaptistische Secte, zu überhäufen pflegte. Mit diesem Namen wurden die unitarischen Gemeinden dazumal am allgemeinsten bezeichnet. Der Katechismus behandelt den Vorwurf als ein Lob. Er lehrt, daß die Taufe in der völligen Immersion und Emersion bestehe und nur den Erwachsenen ertheilt werden dürfe. Wie sehr schon dazumal die Verwerfung alles desjenigen, was den Verstand des Menschen übersteigt, zum Grundsatz derselben geworden war, geht daraus deutlich hervor, daß in dieser Schrift weder der Allwissenheit noch der Allgegenwart,

1. Catechesis et Confessio fidei coetus per Poloniam congregati in nomine Iesu Christi Domini nostri crucifixi et resuscitati, Deuteron. 6. Audi Israel, Dominus Deus noster unus est. Ioh. 8. dicit Iesus: Quem vos dicitis vestrum esse Deum, est pater meus. Typis Alex. Turobini, anno nati Christi. filii Dei 1574. 12., ohne Zweifel zu Cracau gedruckt. Es ist bei dieser Gelegenheit noch anzuführen, daß sie schon im J. 1572 eine polnische Uebersetzung der Bibel verfertigten.

weder der Ewigkeit noch der Einfachheit Gottes gedacht wird. Die Lehre vom Abendmahl ist ganz zwinglisch.[1]

Dieser kurze Katechismus war bald mit dem höheren Grade von Bildung, den die antitrinitarischen Gemeinden erreichten, nicht mehr vereinbar, und die späteren Socinianer schienen ihn bald nicht mehr für einen treuen Ausdruck ihrer Lehre anzuerkennen und ihn in Vergessenheit bringen zu wollen.

Es war zunächst das Bedürfniß eines Lehrbuches zum Unterricht der Jugend in der Schule zu Racau, was die Abfassung des neuen Katechismus veranlaßte, der unter dem Namen des racauischen so berühmt geworden ist. Es läßt sich bei der damaligen höchsten Blüthe dieser Secte leicht erwarten, daß man zugleich daran dachte, demselben solche Eigenschaften zu geben, wodurch er sich überhaupt zum allgemeinen Lehrbuch dieser in Polen zerstreuten Gemeinden eignete und auch den Einsichtsvolleren und Gelehrten dieser Parthei zum reinen und bleibenden Ausdruck ihrer Gesinnung wurde. Jene nächste Bestimmung und populäre Gestalt schloß diesen anderen Zweck keinesweges aus, wie Mosheim zu glauben scheint.[2] Die Sorgsamkeit vielmehr, womit man denselben aus den ächtesten Denkmalen des socinianischen Geistes componirte, und die Theilnahme der gelehrtesten Männer an der Ausarbeitung und Verbesserung desselben zeigt, welch einen Werth auch diese darauf legten. Die Grundlage desselben machte zwar jener älteste Katechismus vom J. 1574 aus: aber den meisten Einfluß darauf hatte ein von Faustus Socinus selbst kurz vor seinem Tode aufgesetzter und nicht mehr ganz vollendeter Unterricht, in welchem er ohne Zweifel der von ihm benannten Gemeinde das ächteste Denkmal seines Geistes und ihrer Lehre in kurzen Sätzen zu hinterlassen

1. S. Ioh. Adam Müller Diss. de Unitariorum Catechesi et Confessione omnium prima, in B. Bartholomäi fortgesetzte nützliche Anmerkungen von allerhand Materien. 21. St. S. 758.

2. Hist. ecclesiast. Saec. XVI. p. 721.

gedachte.[1] Der große Einfluß dieser Schrift auf den racauischen Katechismus verräth sich oft in den eigenen Worten und ganzen Sätzen von jener, wie jede genauere Ansicht und Vergleichung zeigt. Aus dieser und dazu noch aus des Faustus Socinus übrigen Schriften compilirte und componirte nun Valentin Schmalz den racauischen Katechismus zuerst in polnischer Sprache, in der er ihn im J. 1605 in 12mo herausgab, hernach übersetzte er ihn auch in die deutsche Sprache, in der er ihn in den Jahren 1608 und 1612 herausgab und der theologischen Facultät zu Wittenberg dedicirte. Den ersten polnischen übersetzte ins Lateinische ein Edelmann, Moscorzowski von Moscorow, Stifter und Patron der socinianischen Kirche zu Czarkow, der im J. 1625 starb.[2] Durch einen Schluß des englischen Parlamentes wurde diese dem König Jacob I. gewidmete Ausgabe im J. 1614 zum Feuer verdammt und verbrannt. Auch die theologische Facultät zu Wittenberg sah sich durch die Dedication des deutschen Katechismus nicht wenig beschimpft, und ließ, wiewohl erst zehn Jahre später, eine zwiefache Widerlegung desselben durch Friedrich Balduin aufsetzen, die eine im Namen der Facultät im J. 1618, die andere als Privatschrift Balduins im J. 1619, welche beide zusammen im J. 1620 erschienen. Jene lateinische Ausgabe von Moscorow enthält jedoch schon, wie er selbst gesteht, manche durch ihn angebrachte Veränderungen.[3] Diesen Text hat Oeder bei seiner Ausgabe des racaui-

1. Christianae religionis brevissima institutio, per interrogationes et responsiones, quam Catechismum vulgo vocant; accessit posteriori Catechesi novum fragmentum nunquam editum. Opp. I. p. 661. Für die persönlich-socinische Lehre ist unstreitig diese letzte Schrift des Mannes die wichtigste, da sie die reifste Ueberzeugung desselben enthält.

2. Catechesis Ecclesiarum, quae in Regno Poloniae magno ducatu Lithuaniae et aliis ad istud regnum pertinentibus provinciis affirmant, neminem alium praeter patrem Domini nostri Iesu Christi esse illum verum Deum Israelis, hominem autem illum Iesum Nazarenum, qui ex virgine natus est, nec alium praeter aut ante ipsum Dei Filium unigenitum et agnoscunt et confitentur. Racov. 1609. 8.

3. Paucissima a me immutata sunt. Praef.

schen Katechismus [1] zum Grunde gelegt und durchgehends mit widerlegenden Anmerkungen begleitet. Nicht unwichtig sind indeß die veränderten Gestalten, in denen der Katechismus in späteren Ausgaben erschienen ist, von denen die vom J. 1659 durch die Theilnahme eines Johann Crell und Jonas Schlichting, [2] und die letzte vom J. 1684 durch die hinzugekommenen Verbesserungen und Anmerkungen von Benedict und Andreas Wissowatius und Martinus Ruarus die ausgezeichnetsten sind. [3] In der Vorrede geben die eben genannten Männer selbst den Gesichtspunct an, aus welchem man diese Darstellung ihrer Lehre betrachten soll; sie erklären, daß man zwar die in diesem Lehrbuch enthaltenen Grundsätze für die ihrigen halten und sie danach beurtheilen dürfe, daß sie dieselben aber keineswegs für unverbesserlich halten, sondern wünschen, daß jeder sich der nöthigen Freiheit in der Erkenntniß der Religion bedienen möge. [4]

Die Noth der Verfolgung zwang die Socinianer nachher noch mehr als einmal Zeugniß und Rechenschaft ihres Glaubens abzulegen. Dieß geschah noch im J. 1642, da ihre Sachen in Polen so übel standen. Sie versuchten es also durch ein zunächst lateinisch verfaßtes, dann aber auch ins Polnische,

1. Francof. et Lips. 1739. 8.

2. Catechesis Ecclesiarum Polonicarum, Unum Deum Patrem illiusque Filium unigenitum una cum Sp. S. ex S. S. confitentium Anno 1609 in lucem primum emissa et post per viros aliquot in eodem regno correcta, iterumque interpositis compluribus annis a Iohanne Crellio Franco, ac nunc tandem a Iona Schlichtingio a Bucowiec recognita, ac dimidia amplius parte aucta. Irenopoli 1659. 8.

3. Diese spätere hat auf dem Titel blos den Zusatz: per viros in his coetibus inclytos Iohannem Crellium Francum, hinc Ionam Schlichtingium a Bukowiec, ut et Martinum Ruarum ac tandem Andream Wissowatium, nec non Anonymum quendam F. C. recognita atque emendata, notisque cum horum, tum et aliorum illustrata. Editio novissima. Staurop. 1684. 8.

4. — Ex hac, quam modo publici iuris facimus de nostro in religione sensu iudicari volumus. — Dum Catechesin scribimus, nemini quidquam praescribimus, dum sententias nostras exprimimus, neminem opprimimus: cuique liberum esto suae mentis in religione iudicium. Praef.

Holländische, Deutsche und Französische übersetztes Glaubensbekenntniß zu zeigen, daß sie mit Unrecht beunruhigt würden, indem sie nie einen anderen Lehrbegriff gehabt hätten, als den des apostolischen Symbolums.[1] Der Verfasser desselben ist Jonas Schlichting von Bukowiec, Prediger zu Racau, sodann zu Luclawice, im J. 1651 zu Selchow in der Mark Brandenburg gestorben. Bei der damaligen Erbitterung der Gemüther gegen sie war der Eindruck und die Folge davon keine andere, als daß die polnische Uebersetzung, welche im J. 1646 erschien, auf Befehl des Reichstages zu Warschau durch den Scharfrichter verbrannt und der Verfasser selbst aus seinem Vaterlande verbannt wurde.[2]

Merkwürdiger noch als diese Confessionsschrift der Socinianer ist eine andere, wodurch sie sich dem Churfürsten von Brandenburg zu empfehlen suchten. Demselbigen Fürsten hatten sie schon im J. 1666 eine Apologie übergeben, um die Vorwürfe, so man ihnen gemacht, zu widerlegen und ihn zum Mitleid zu bewegen. Wann die Confession darauf folgte, ist nicht mehr auszumachen, so wenig, als wer der Verfasser derselben gewesen. Erst im J. 1716 erschien sie, ursprünglich lateinisch verfaßt, in deutscher Sprache zu Berlin.[3] Sie nimmt nur ungefähr sechs Seiten ein. Sie ist fast Wort für Wort mit Stellen der heiligen Schrift belegt. Dieß ist im Wesentlichen ganz die nämliche Schrift, welche die polnischen Unitarier in Preußen

1. Confessio fidei christianae, edita nomine Ecclesiarum quae in Polonia Unum Deum et Filium eius unigenitum Iesum Christum et Sp. S. profitentur. Sandii Bibl. Antitr. p. 128. cfr. Anonymi epist. de vita A. Wissowatii ib. p. 240. Vindic. pro Unitarior. in Polon. relig. libert. ab equ. Polon. conscripta. ib. p. 295.

2. Er gab sie nachher noch verbessert heraus im J. 1652. Confessionis christianae ad rogum damnatae et combustae manium a D. Nic. Cichovio Soc. Iesu lacessitorum sui vindices a. 1652. S. Koecher Bibl. Symb. I. p. 905.

3. Berlin. Hebopfer 10. Th. I. S. 851.; auch hat sie Bock aus der lateinischen Handschrift abdrucken lassen in der Hist. Socianismi Prussici, p. 71.

nachher dem König Friedrich I. im J. 1702 übergaben, und welche die socinianischen Gemeinden in Siebenbürgen noch jetzt als das reinste Denkmal ihres Glaubens bewahren.[1] Die symbolische Brauchbarkeit dieser kleinen Schrift ist sehr gering, nicht allein wegen ihrer Kürze, Unbestimmtheit und Zweideutigkeit, sondern besonders wegen der in ihr herrschenden Absicht, ihre Entfernung vom rechten und allgemeinen Glauben so gering und unwesentlich, als möglich, vorzustellen. Man sieht es nur zu deutlich, daß sie es darauf angelegt haben, alle Härten und Eigenthümlichkeiten ihrer Lehre möglichst zu mildern und ihre Unterscheidungslehren unter den Ausdrücken der orthodoxen Lehre und des apostolischen Symbolums zu verstecken.

Auch über die innere Verfassung, den Cultus und die Disciplin der socinianischen Gemeinden hat eines ihrer gelehrtesten Mitglieder, Petrus Morscovius von Morscow, den man nicht, wie Scherzer thut, mit Moscorovius verwechseln muß, der einer ganz anderen polnischen Familie angehörte, eine sehr erwünschte Auskunft gegeben.[2] Nur tritt bei diesem Werke die Schwierigkeit ein, daß man nicht weiß, ob dasselbe als eine genaue Beschreibung oder nur als ein Ideal und Vorbild der socinianischen Gemeinde anzusehen ist. Sandius zwar berichtet, daß es nicht nur auf Befehl der socinianischen Kirche verfaßt, sondern auch ganz besonders zum Gebrauche der Gemeinde in Holland bestimmt gewesen.[3] Allein die Handschrift, so Oeder heraus-

1. Dieß zeigt jede Vergleichung; die Schriftstellen sind zwar in der letzteren Confession nicht mehr so gehäuft, aber deutlich sieht man die innere und äußere Verwandtschaft, welche sich selbst bis auf die hie und da nur wenig veränderte Stellung der Worte erstreckt. Die letztere steht in Walchs Neuester Religionsgesch. VII. S. 354., wo zugleich ein Formular der Ordination neuvocirter socinianischer Prediger beigedruckt ist.

2. Politia ecclesiastica, quam vulgo Agendam vocant, sive Forma regiminis exterioris Ecclesiarum christianarum in Polonia, quae Unum Deum Patrem per Filium eius unigenitum Iesum Christum in Sp. S. confitentur, tribus libris explicata. E codice mscpto recensuit etc. Georg. Ludov. Oeder. Francof. et Lips. 1745. 4.

3. Iussu Ecclesiarum, in usum Eccelesiarum Belgicarum conscripsit. Biblioth. Antitr. p. 142.

gegeben, enthält davon nichts; man kann daher die Behauptung des Sandius höchstens auf die Absicht des Verfassers beziehen, durch seine Arbeit der Gemeinde in Holland zunächst zu dienen. Nur um so mehr geht hieraus so gut wie gewiß hervor, daß diese Agende in Polen weder aufgesetzt, noch jemals in aller Ordnung eingeführt gewesen. Es scheint ihm zwar die Veranlassung und der Auftrag dazu von den Vorstehern seiner Gemeinde in Polen, vielleicht selbst auf einer Synode, geworden zu seyn, wie sie dergleichen zur Zeit ihrer Blüthe gar viele hielten. Er sagt auch selbst zu Anfang seiner Schrift, in der Anrede an die Patrone und Geistlichen, daß er es in ihrem Auftrag (imperio) gethan. Aber über den Zusammenhang seiner Arbeit mit dem wirklichen Zustande der Dinge und das eigentliche Verhältniß derselben zu diesem drückt er sich sehr unbestimmt aus, so daß es hiernach nur scheint, er habe nur einen Entwurf zur Verfassung zur äußeren und inneren Einrichtung der socinianischen Gemeinden machen wollen, der ihren Principien gemäß und auch hinlänglich bezeichnend und unterscheidend sey.[1] Wenn der Verfasser selber erklärt, man habe hierauf, auf diesen Theil, bisher sehr wenig gehalten,[2] so läßt auch dieses noch eine verschiedene Deutung zu. Man kann es in dem Zusammenhange, worin er es sagt, auf den bisherigen Mangel einer solchen Schrift, wie die seinige ist, beziehen; es läßt sich aber auch, und richtiger wohl, von dem Misverhältniß der bisherigen Praxis zu dieser Theorie des Gottesdienstes und der kirchlichen Verfassung verstehen.[3] Er erwähnt in dieser Hinsicht der Worte Crells,

1. Politiae et exterioris Ecclesiarum nostrarum regiminis formam, ut potui, adumbravi. Praef.

2. — Quare agite atque hanc nescio cur neglectam hactenus officii partem (quo in Ecclesiis omnia fiunt ordine ac decenter) ut potestis polletisque capessite. ib. p. 4.

3. Res agitur vestra. Maiorum, quibus successistis δικαιώματα in desuetudinem abeunt; iuniorum luxuriae ah! quam succollatur et nescio cui Divae, quae nec inter ethnicos olim aram publice meruit, solenniter litatur. ib.

daß die Noth bis jetzt ihre Kirche regiert habe, und bemerkt, daß er nicht selten ersucht worden, das Mangelnde durch seine Vorschläge zu ersetzen, und daß seine Absicht sey, Andere zu einer ähnlichen Arbeit zu ermuntern.

Man würde sich daher sehr irren, wenn man diese Schrift für etwas Anderes halten wollte, als für einen Plan zur Organisation der socinianischen Kirchen, wobei man keineswegs weiß, wieviel nun davon auch ins Leben übergegangen und wirklich stattgefunden. Morscovius arbeitete vom J. 1646 daran; sie wurde hernach im J. 1650 einigen anderen Gelehrten, worunter auch Samuel Przypcovius und Ruarus waren, zur Recognition übergeben und der Letztere sollte sie drucken lassen. Jonas Schlichting legte im J. 1655 die letzte Hand daran. Allein die nun dazwischen eintretenden Calamitäten der Socinianer verhinderten ohne Zweifel ihre Bekanntmachung, bis sie zuletzt ganz aus den Händen der Socinianer kam und in die eines orthodoxen Theologen überging, der sie dann mit ähnlichen polemischen Anmerkungen, wie den racauischen Katechismus, herausgegeben hat.

Die zweite Gattung von Schriften, nämlich die ganze Reihe der Privatschriften derer unter den Unitariern, welche diesen Lehrbegriff zuerst wissenschaftlich entwickelten, darf und muß zugleich für die zweite Hauptquelle desselben gelten. Als Grundlage desselben darf man wohl vor Allem die persönliche Lehre des Faustus Socinus betrachten. Seine Schriften nehmen die ersten Bände der größeren Bibliothek der Polnischen Brüder ein, die aus sieben Bänden besteht in Folio und vom J. 1656 an herausgekommen ist.[1] Diese Sammlung von Werken der berühmtesten Socinianer, hauptsächlich veranstaltet durch den gelehrten

1. Bibliotheca Fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant. Irenopoli 1656. fol. Die vier folgenden Bände enthalten die Werke von Johann Crell und Jonas Schlichting, die beiden letzten die von Ludwig Wollzogen, einem österreichischen Edelmann.

Andreas Wissowatius, enthält doch bei weitem nicht alle die Schriften der berühmtesten Socinianer, von denen einige hier wenigstens in aller Kürze genannt werden müssen.[1]

Johann Völkel; er war zu Grimma im Meißenschen geboren, studirte ums J. 1578 zu Wittenberg Theologie und war Secretair bei Faustus Socinus, der seine Schwester geheirathet hatte. Im J. 1585 war er durch die Taufe in die Gemeinde der Unitarier übergegangen und Prediger an verschiedenen Orten. Ein theologisches Werk, welches nach seinem Tode erst Johann Crell herausgab, hat ihn am berühmtesten gemacht.[2] Dieß Buch ließ die Obrigkeit zu Amsterdam im J. 1642 öffentlich verbrennen, und Samuel Maresius gab es nur mit einer ausführlichen Widerlegung heraus. Johann Crell war im Jahre 1590 zu Helmetsheim in Franken geboren und wurde auf der Universität zu Altorf, wo er studirte, durch Soner mit der socinianischen Lehre bekannt. Als Aufseher der Stipendiaten daselbst hatte er einen Eid auf die augsburgische Confession abzulegen, den er aber verweigerte. Im J. 1612 ging er nach Polen, wo ihn die Synode zu Racau im J. 1613 zum Professor der griechischen Sprache an dem dortigen Gymnasium machte, auch zum Corrector der lateinischen und deutschen Bücher. Er predigte oft, hat viel geschrieben und viel in seinem Leben gestritten und gelitten. Er starb im J. 1633.[3] Zu den berühmtesten Socinianern gehört ferner Christoph Ostorodt, aus Goslar gebürtig, seit dem J. 1581 auf der Universität zu Königsberg, hierauf

1. Man kann sich über alle die Unitarier, die nur einigermaßen sich ausgezeichnet haben, weiter und ziemlich genau unterrichten durch das in den beiden ersten Bänden alphabetisch geordnete, aber nicht ganz beendigte Werk von Bock: Historia Antitrin. Regiom. et Lips. 1776. 8. Er hat, was in Sands Bibliothek und Lauterbachs Polnischem Arianischen Socinismus (Frankf. u. Leipz. 1725. 8.) nur irgend brauchbar ist, aufgenommen.

2. De vera religione s. Bock II. p. 998.

3. Sein Leben von Joachim Pistorius steht auch vor dem 3. Band der Biblioth. Fratr. Polonor.

Rector der Schule zu Schluchow in Pommern an der polnischen Grenze. Hier wurde er mit der socinianischen Lehre bekannt, zu der er sich im J. 1585 feierlich durch Annahme der Wiedertaufe bekannte. In Schluchow abgesetzt, floh er zuerst nach Goslar, aber bald auch von hier wieder, da ihn die Obrigkeit gefangen setzen sollte: an seiner Statt wurden seine Mutter und seine Schwestern daselbst verhaftet. Im J. 1598 reisete er als socinianischer Prediger nach Holland, wo er jedoch auch bald wieder vertrieben wurde. Er starb zu Buscow im J. 1611 in großem Ansehn bei seiner Parthei und sehr berühmt geworden durch sein socinianisches Lehrbuch.[1] Valentin Schmalz, aus Gotha gebürtig, ließ sich zu Szmigel in Polen im J. 1592 unter die Socinianer aufnehmen, nachdem er vorher zu Wittenberg und Jena studirt und zu Straßburg die socinianische Lehre kennen gelernt hatte. Er wurde Rector der Schule zu Racau und Prediger daselbst und starb im J. 1622. Er ist Verfasser einer Schrift über die Gottheit Christi, wie auch des racauischen Katechismus. Jonas Schlichting von Bukowicz, ein polnischer Edelmann, Prediger zu Racau, zu Altorf mit der socinianischen Lehre bekannt geworden und nachher aus Polen vertrieben. Seit dieser Zeit hielt er sich in schwedisch Pommern und im Brandenburgischen auf, wo er im J. 1661 starb. Johann Ludwig Wollzogen, Freiherr zu Tarenfeldt (Neuhäusel in Oesterreich), war gegen das Ende des sechszehnten Jahrhunderts geboren und im J. 1661 verstorben, ein Mann von großer Beredsamkeit und Gelehrsamkeit, der den socinianischen Gemeinden zwar nicht durch

1. Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpuncten der christlichen Religion, in welcher begriffen ist fast die ganze Confession oder Bekenntniß der Gemeinen im Königreich Polen, Grosfürstenthumb Litthauen und andern zu der Cron Polen gehörenden Landschaften, welche, weil sie bekennen, daß allein der Vater unseres Herrn Jesu Christi der Einige Gott, Jesus Christus aber von Nazareth, welcher von der Jungfrau Maria gebohren ist und kein anderer, vor oder außer ihm sein eingeborner Sohn sey, verächtlicherweise, wiewol mit höchster Unbilligkeit, Arrianer und Ebioniten genennet werden. Racau 1604. 8.

ein Lehramt, aber doch durch sein Ansehn und seine Gaben und Schriften ungemein diente. Andreas Wissowatius, Enkel des Faustus Socinus, von seiner ältesten Tochter im J. 1608 zu Philipow in Lithauen geboren, zu Racau Schüler und Hausgenoß von Johann Crell, Prediger an vielen socinianischen Gemeinden, einer der berühmtesten, thätigsten und gelehrtesten Socinianer. Martin Ruarus, aus dem Holsteinischen gebürtig, wurde zu Altorf, wo er studirte, durch Soner mit dem Socinianismus bekannt. Zwar war im Anfang sein Entsetzen vor den neuen Ansichten der Dreieinigkeitslehre so groß, daß er, um ein Gegenmittel zu haben, den Religionsunterricht von Gregorius von Nyssa lateinisch übersetzte; doch schon im J. 1614 ging er nach Racau und ließ sich in die innigste Verbindung mit den Socinianern ein. Nach langen Reisen, die er unternahm, wurde er im J. 1616 Rector der Schule zu Racau, ging nachher nach Danzig, im J. 1632, im Auftrag einer Synode, nach Holland, um eine Vereinigung zwischen den Arminianern und Socinianern zu stiften, und wurde endlich auch aus Danzig, wohin er zurückkehrte, im J. 1643 vertrieben. Hierauf ward er noch in demselbigen Jahre an den Hof des Königs Wladislaus IV. gerufen, wohnte im J. 1645 dem Religionsgespräch zu Thorn bei, wo ihn Calixtus, aber vergeblich, zu bekehren suchte. Im J. 1646 nahm er von Schlichting die Ordination an und starb als Prediger im J. 1657. Samuel Przypcovius, ein polnischer Edelmann, war im J. 1592 geboren und starb nach vielen Schicksalen und in einem Alter von 78 Jahren auf einem Dorfe an der preußischen Grenze. Es gehören in diese Reihe auch Stanislaus, ferner Andreas und Christoph Lubjeniec, Sand der Aeltere und Jüngere, Samuel Crell[1] u. A.

1. Dieser merkwürdige Mann ist wohl einer der letzten oder vielmehr der letzte von denen aus der polnisch-unitarischen Gemeinde, die sich durch Einsicht und Gelehrsamkeit ausgezeichnet haben. Zu den schon bekannten Nachrichten von ihm hat Mosheim noch einige andere bekannt gemacht, die er von ihm selbst erhalten hatte. Er war im J. 1660, ohne

In Siebenbürgen, wo sich socinianische Gemeinden in aller Form erhalten haben, sind sie noch in den neuesten Zeiten nicht ohne theologische Schriftsteller gewesen. Lebhaft wurde auch in Deutschland sogleich das bekannte Werk von Georg Marcos, Professor an dem unitarischen Collegium zu Clausenburg und erstem Prediger der Unitarier daselbst, aufgenommen. Diese Schrift steht jedoch außer aller Beziehung auf Socins und der anderen Socinianer Schriften, hält sich rein allein an die Bibel und handelt die Lehren der Dogmatik in eigener Ordnung, wiewohl im Geiste des Socinianismus, ab. [1]

Zweifel zu Racau, geboren, in dem nämlichen Jahre also, wo die Socinianer aus Polen vertrieben wurden. Sein Vater war Christoph Crell, sein Großvater jener berühmte Johann Crell. In den Jahren 1707 und 1708 war er auf dem joachimsthalischen Gymnasium zu Berlin als Schüler, hernach Prediger der unitarischen Gemeinde in der Mark Brandenburg. Hier zog ihm der von ihm herausgegebene „Kurze Unterricht in der christlichen Religion nach der Lehre der Unitariorum. Im Jahre unseres lieben Heilandes Jesu Christi d. i. 1717. 8." viele Leiden zu. Vielleicht war er auch Verfasser der Unitariorum fidei confessio, welche im J. 1716 zu Berlin deutsch herauskam unter dem Titel: Christliches Glaubensbekenntniß von einigen Unitariis ans Licht gegeben 1716, und von der bereits oben die Rede gewesen ist. Die Gemeinde zu Königswalde, bei der er Prediger war, bestand dazumal ungefähr aus 72 Personen. S. Gelehrtes Preußen. 1. Th. S. 25. Er lebte seitdem einige Zeit in England, hernach in Holland und Berlin. Im J. 1727 gab er in England, wohin er im J. 1725 zurückgekehrt war, sein Hauptwerk heraus unter dem angenommenen Namen Artemonius: Initium Evangelii S. Iohannis Apostoli, ex antiquitate ecclesiastica restitutum, indidemque nova ratione illustratum. In isto opere ante omnia probatur, Iohannem non scripsisse: Et Deus erat, sed: et Dei erat Verbum. Tum etiam tota 18 prima eius Evangelii commata et alia multa dicta Scripturae Sacrae illustrantur et non pauca antiquorum ecclesiasticorum et haereticorum loca ventilantur et emendantur, per L. M. (Lucas Meller, Anagramm von Samuel Crell) Artemonium. Anno Domini 1726. 2 Bde. 8.

1. Summa universae Theologiae christianae, secundum Unitarios in usum auditorum theologiae concinnata et edita. Claudiopoli 1787. 8. Von diesem Buch hatte der Verfasser selbst schon dem Abt Henke durch einen zur Universität nach Göttingen reisenden Studirenden ein Exemplar zustellen lassen, dessen ich mich jetzt bediene, und es wurde darauf in einem Aufsatz in Henke's Religionsannalen III. St. S. 283. Rücksicht genommen. Erst neuerlich noch hat Rosenmüller kurz vor seinem Tode einen

Der Socinianismus hatte außerdem, daß er der lutherischen und reformirten Kirche nicht wenig Anhänger entriß und durch das Band einer neuen Lehre vereinigte, auch andererseits die Wirkung, daß er nicht nur auf den Geist der beiden Kirchen selbst, von denen er sich getrennt, einen zurückstoßenden Einfluß äußerte, sondern auch der Theologie von diesen eine veränderte Gestalt und Richtung gab. Der Socinianismus hatte allerdings der damaligen, fleischlichen Rechtgläubigkeit und Buchstabentheologie gegenüber seine Berechtigung; dieses ist das geschichtlich Nothwendige in seiner Erscheinung. Sein eigenthümlicher großer Fehler aber war, daß er, statt das christliche Princip frei zu machen und es zu reinigen, es vielmehr selber hinauswarf und auf die Zerstörung desselben ausging. Erst mit ihm entstand in der theologischen Welt, soweit sie vom Protestantismus durchdrungen war, das, was man seitdem in einem ganz besonderen Sinne die Orthodoxie genannt hat, die Anhänglichkeit an das System der Kirche. Nachdem seit der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts durch die Socinianer alles Gewicht der Symbole geleugnet und jedes der neueren Glaubensbekenntnisse von ihnen verworfen wurde, da man überdem wohl sah, daß es ihnen selbst mit dem apostolischen, welches sie annahmen, kein Ernst sey, so entstand nun in der protestantischen Kirche jene starre Anhänglichkeit an die vorhandenen Symbole, welche in eben dem Grade sich vergrößerte, als sie auf Seiten der Socinianer sich verminderte, und so trat allmählich der Gegensatz zwischen Orthodoxie und Heterodoxie in einer Art und Stärke hervor, wie man ihn in der protestantischen Kirche bis dahin noch nicht gekannt hatte. Die strengste Anschließung an die Symbole und an den Buchstaben der Bibel wurde auf der einen Seite herrschend, die Lossagung von den Symbolen und eine freiere Behandlung der Bibel auf der anderen Seite. Nicht als

unbedeutenden Auszug daraus gemacht, der in Stäudlins und Tzschirners Archiv für alte und neue Kirchengeschichte steht. I. Bd. 1. St. S. 83 ff.

ob man nicht auch schon bis dahin in der protestantischen Kirche sich streng an die Symbole und den Buchstaben der Bibel angeschlossen hätte; aber dieses Anschließen konnte dazumal diesen Character noch nicht haben, so lange man den reinen Gegensatz davon noch nicht hatte. Von jetzt an aber schloß man sich an die Symbole und den Buchstaben der Bibel auf eine solche Weise, welche deutlich zeigte, daß ein Druck und Gegendruck vorhanden war, und welche nicht eher möglich war, als bis das Gegentheil jener Anhänglichkeit vollendet und ausgebildet war. Wie diese Rechtgläubigkeit den Socinianismus überall von sich austrieb und ihn in seiner Art sich nur desto mehr auszubilden zwang, so empfing auch sie die Gegenwirkung von ihm nur zu fühlbar, und sah sich genöthigt, sich in ihrer Art immer mehr zu vollenden und ihre Verehrung gegen die Symbole und den Buchstaben der Bibel oft auf eine Weise, die man vorher gar nicht gekannt, auszudrücken. An dieser Orthodoxie nahmen Lutheraner, Reformirte und Römischkatholische auf gleiche Weise Theil, und alle drei vereinigten sich gegen die Socinianer durch die strengste Haltung besonders auf diejenigen Symbole, welche allen dreien gemeinsam waren, und auf dasjenige, was sie selbst in ihren besonderen Glaubensbekenntnissen noch mit einander gemeinsam hatten, so daß der gleich große Haß gegen die socinianische Heterodoxie, der sie alle beseelte und brüderlich zu vereinigen schien, nur durch die gegenseitige Eifersucht und den Haß, womit sie gegen einander wetteiferten, oft unterbrochen und übertroffen wurde.

Nicht nur die Theologie überhaupt, besonders die Dogmatik zeigte, zumal im siebzehnten Jahrhundert, diesen polemischen Character, der sich allein auf die Basis der Glaubensbekenntnisse und der buchstäblichen Auslegung der Bibel stützte: sondern es bildete sich nun auch jene Polemik gegen die Heterodoxie der Socinianer aus, welche gegen sie, als die ärgsten aller Feinde des Christenthums, gerichtet war. Auch nach dem

Untergang der socinianischen Gemeinden kämpfte man immerfort gegen dieselben und mit einer Erbitterung, die nur um so größer war, je weniger man jetzt noch von ihnen im Leben und in der Kirche besorgen durfte, und je mehr sich der Widerspruch verlor. In zahllosen Streitschriften kehrte die orthodoxe Theologie, nachdem die kirchliche Existenz des Socinianismus vorüber war, ihre Polemik gegen den Begriff desselben, der sich seitdem auch unter den verschiedensten Gestalten wieder erneuerte, und welchen sie seitdem, wiewohl nicht immer wahr und treu, sich gegenüberstellte, weil sie nur an ihm und ihm gegenüber sich am vollkommensten ihrer selbst bewußt werden konnte, und es ist im Wesentlichen derselbige Gegensatz, welcher sich im 18. Jahrhundert in der Form des Rationalismus und der Aufklärung einerseits und des Supranaturalismus oder Dogmatismus andererseits erneuert hat, so daß die Aufklärung in dieser Hinsicht, was das Princip betrifft, nichts wesentlich Neues hervorgebracht hat. Noch jetzt glauben Viele, es sey genug, sich entschieden an die eine oder andere Seite zu stellen, wie wenn die Wahrheit ausschließlich nur an der einen Seite des Gegensatzes zu finden, somit ihrer Natur nach eine einseitige wäre.

Aus der lutherischen Kirche sind als die vorzüglichsten Bekämpfer des Socinianismus zu nennen, außer dem bereits einmal genannten Balduin, [1] Abraham Calov, [2] Johann Adam Scherzer, [3]

1. Ausführliche und gründliche Widerlegung des deutschen Arianischen Catechismi, welcher zu Racau in Polen a. 1608 gedruckt und dem uralten allgemeinen apostolischen Bekenntniß der christlichen Kirchen von Jesu Christi Person und Amt entgegengesetzet ist. Aus einiger, heiliger, göttlicher Schrift genommen und zu Rettung der Ehre Jesu Christi und unseres christlichen Bekenntnisses von ihm, gestellet und in Druck verfertiget durch die theologische Facultät zu Wittenberg 1619. 8. Lateinisch durch Friedr. Balduin. Witeb. 1620. 8.

2. Dessen Scripta Anti-Sociniana sind zu Ulm 1684 in drei Bänden in Folio zusammengedruckt worden; das Hauptwerk darunter: Socinismus profligatus, ist auch besonders abgedruckt.

3. Collegium Anti-Socinianum. aus 154 Dissertationen bestehend, überaus polemisch, bitter, subtil, terminologisch. Die dritte Auflage davon ist zu Leipzig 1702 4. herausgekommen.

Justus Feuerborn,[1] Philipp Jacob Spener,[2] Nicolaus Hunnius,[3] Balthasar Meisner,[4] Jacob Martini,[5] Josua Stegmann,[6] Justus Christoph Schomer.[7] Und aus dem achtzehnten Jahrhundert mögen nur genannt werden die Namen: Johann Jacob Rambach,[8] Buddeus,[9] Joachim Lange,[10] Johann Georg Walch,[11] Johann Lorenz von Mosheim[12] und Johann Friedrich Wucherer, Josua Friedrich Weißenborn, Gottfried Olearius, Christ. Matth. Pfaff, Christoph Sonntag, Chri-

1. Anti-Osterodus seu refutatio Institutionum theol. quibus Osterodus religionem Photinianorum blasphemam professus nostram christianam fidem multis modis oppugnavit. Marb. 1628. 4.

2. Dessen besonders gegen Enjedin, Wollzogen, Felbinger, Crell und Preuß gerichtetes Werk: Vertheidigung der Zeugnisse von der ewigen Gottheit Christi, nach dem Tode des Verf. im J. 1706 4. mit einer Vorrede von Paul Anton zu Frankfurt a. M. herausgegeben worden.

3. Disputationes Anti-Photinianae und Examen errorum Photinianorum. Witeb. 1618. 8.

4. Consideratio Theologiae Photinianae prout eam F. Socinus descripsit in libro suasorio, cui titulus: quod Evangelici omnino deberent se illorum coetui adiungere, qui false Ariani atque Ebionitae vocantur. Witeb. 1623. 4.

5. De tribus Elohim libri III. — Syntagma disputationum Anti-Photin. Witeb. 1647. 4. — Photinianismus 1657. 8. — Synopsis religionis Photin. 1633. 8. — De vera Christi Deitate contra Photinianos. Witeb. 1626.

6. Photinianismus h. e. succincta refutatio errorum Photinianorum, 56 Disputatt. comprehensa. Francof. 1643. 8.

7. Collegium Anti-Socinianum ed. Engelcke, cum praefatione de damnabili Socinianismi gangraena. Rostoch. 1706.

8. Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirche mit den Socinianern. Zwei Theile, ans Licht gestellt von Hecht. Coburg u. Leipz. 1745. 4., seiner verschiedenen Dissertationen gegen die Socinianer nicht zu gedenken.

9. De origine Socinianismi ab Ecclesiae emendatione non repetenda. Miscell. sacra p. 400.

10. Gloria Christi ac Christianismi, Tom. poster. qui — Catechesin Racoviensem — commentario elenchtico exarmat. Amst. et Lips. 1740. fol.

11. Diss. de Samosatenianis neotericis in Miscell. sacris p. 122. Und desselben Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirche.

12. Besonders in der Streittheologie der Christen III. Th. S. 945 ff. und in der Diss. de raptu Christi in coelum, in dem Syntagma dissertatt. ad sanctiores discipl. pert. p. 333 sqq.

stoph Eberhard Weismann, Friedrich Ulrich Calixt, Joh. Wilh. Feuerlin u. s. w.

Aus der reformirten Kirche gehören besonders hieher: Zacharias Ursinus, der die erste unitarische Glaubensschrift, die noch vor Socin erschien, bestritt,[1] Jacobus ad Portum,[2] Johann Hoornbeck,[3] Samuel des Marets,[4] Johann Cloppenburg,[5] Nic. Arnold,[6] Franz Turretin,[7] Peter Jurieu,[8] Theodor de Blanc,[9] Peter Allix,[10] Daniel Whitby[11] u. A.

Aus der römisch-katholischen Kirche hat außer den älteren Jesuiten Mujeki in Polen, der gegen Socin schrieb, Martin Siniglez, der ebendaselbst mit Socin, Völkel, Schmalz und Moscorow stritt, und Nicolaus Cichovius von derselben Gesellschaft, besonders der Jesuit Ludwig Maienburg,[12] Bernhard Lamy[13]

1. Refutatio Catechismi anabaptistici et samosatenici Cracoviae editi in Ej. Tract. theol. Vol. II. p. 592.

2. Defensio orthodoxae fidei adversus Osterodii Institutt. Genèvae 1613. 4.

3. Socinianismus confutatus, in tomis tribus, der erste zu Utrecht 1650, der andere zu Amsterdam 1662, der dritte daselbst 1664. 4.

4. Maresii Hydra Socinianismi expugnata. Genev. 1651. 4., drei Bände, hauptsächlich gegen Volkel geschrieben, dessen Buch de vera religione zum Behuf der Widerlegung vollständig darin aufgenommen ist.

5. Compendium Socinianismi confutatum. Franequ. 1652. Anti-Smalzius u. a. in s. Opp. theol. P. II. p. 319.

6. Religio Sociniana seu Catechismus Racov. maior refutatus. Franequ. 1654.

7. De Satisfactione Christi. Genev. 1691. 4.

8. Le tableau du Socinianisme. Haag 1690. 12.

9. Principes contre les Sociniens où l'on défend les premiers fondemens de la religion chrétienne par l'écriture et par la raison. Hamb. 1718. 2 Theile.

10. Iudicium veteris ecclesiae Iudaicae contra Unitarios in controversia de S. S. Trinit. et de Deitate Salvatoris Iesu Christi. Lond. 1699. 8.

11. De vera Christi Deitate adversus Arii et Socini haereses. Oxon. 1691. 4.

12. De origine et progressu Arianismi et Socinianismi, in französischer Sprache, Paris 1682. 2 Bände.

13. Histoire du Socinianisme; à Paris 1723. 4., welche jedoch, höchst unkritisch und lügenvoll, eine befriedigende Geschichte des Socinianismus, welche sie nur auf dem Titel verheißt, noch nicht überflüssig gemacht hat.

und Dionysius Petavius in seinem großen dogmatischen Werke vielfältig gegen die Socinianer gestritten.

Drittes Kapitel.

Von der Lehre der Socinianer.

Auch im Socinianismus war die Frage nach dem Erkenntnißgrunde der christlichen Religion die erste und höchste, wie sie es allgemein auch der Orthodoxie war. Mit dieser übereinstimmend wird auch von jenem die heilige Schrift dafür angenommen alten sowohl als neuen Testamentes, deren Zuverlässigkeit, Zulänglichkeit und Deutlichkeit der racauische Katechismus ausführlich beschreibt. Anstößig aber war schon hiebei der Orthodoxie nicht wenig, daß die Socinianer die Gewißheit der heiligen Schrift nicht auch und zuoberst auf die Göttlichkeit ihres Ursprungs oder auf die Eingebung derselben gründeten. Socin selbst hatte darüber bereits sehr freie Grundsätze aufgestellt. Er sprach von Irrthümern und Widersprüchen, welche möglicherweise in der heiligen Schrift vorkommen könnten und wirklich stattfänden, wiewohl nur in solchen Dingen, welche zu den eigentlichen Glaubenswahrheiten kein wesentliches Verhältniß haben, nämlich in den geschichtlichen. Durch solche Differenzen der einzelnen Schriftsteller werde, lehrte er, die Glaubwürdigkeit derselben so wenig vermindert, daß sie im Gegentheil dadurch nur vermehrt würde, da sie dadurch selber bewiesen, wie wenig sie sich mit einander verabredet hätten. Auch die heiligen Schriftsteller, lehrt er, könne man von kleinen Fehlern und Unrichtigkeiten nicht freisprechen.[1] Auf den Grund, daß die heiligen

1. Aut, quae docent, ad res quasdam spectant, quae omnino fieri credive debeant et haec vero doctrinae pars est, nec ullo modo fieri potest, ut, si isti tales sunt, quales in Historia sunt descripti, hic errare potuerint; aut ea, quae docent, ad explanationem pertinent aliquorum Iesu verborum, ad res faciendas vel credendas minime spectantium, qualia isthic fere sunt, vel ad interpretationem aliquorum

Verfasser die Wahrheit berichten wollten und konnten, daß sie z. B. bei den Gegenständen, von denen sie erzählen, näher zugegen gewesen, als Thucydides, Sallust und Andere bei den von ihnen berichteten, bauete daher auch Socin weit mehr, als auf jeden anderen, den man dazumal allgemein noch allein entscheidend und hinreichend in der Theopneustie der heiligen Schriftsteller fand, und Socin war schon zufrieden, wenn man nur erst der heiligen Schrift so viel Glauben beimessen wollte, als gewöhnlicherweise anderen menschlichen Schriften beigemessen zu werden pflegte.[1] Er erklärte die Wahrheit der christlichen Religion, welche den Inhalt der heiligen Schrift ausmacht, für den Hauptgrund aller Glaubwürdigkeit und Autorität der Schrift.[2] Er lehrte, daß seitdem das Neue Testament vorhanden, dem Alten mancherlei Depravation an verschiedenen Stellen absichtlich oder zufällig zugestoßen seyn möchte, was aber, wie es sich auch damit verhalte, von geringem Belang sey, da, seitdem das Neue

locorum Vet. Testamenti et ad explicationem argumentorum inde ductorum, aliaque ratione ab ipsis in medium allatorum. Et haec minus proprie doctrinae pars est, sed potius vel additamentum ut sic dixerim, vel probatio doctrinae; quod huc attinet, fieri posset, ut verissima ea omnia essent, quae de ipsis historia affirmat, et tamen ipsi nonnunquam hac in parte leviter errassent. De auctoritate S. Scripturae. Opp. I. p. 278.

1. Sed dicet fortasse quispiam, quidquid hactenus diximus, vim forte habere probandi, libris Vet. et N. T. eam fidem adiungendam esse, quae communiter aliis libris adiungitur, non tamen maiorem, quam ceteris omnibus atque eiusmodi, ut dubitare non liceat de re ulla in eis scriptis, qualem illis adiungi debere communiter affirmant, quicunque Christianam religionem profitentur. Ad hoc sic primum respondeo: utinam tanta fidei adhiberetur libris Vet. et N. T. praesertim vero novi, quanta communiter aliis multis libris adhibetur. Hoc enim satis foret, quo homines in veros Christianos evaderent, hoc est, secundum ipsius Novi Testamenti praecepta viverent. l. c. p. 276.

2. So auch der Katechismus. Afferam caussam adhuc longe gravissimam, quae fidem eisdem conciliet necessario. Quaenam ea est? Religionis christianae veritas. Quae cum iis tantum, nec ullis aliis libris comprehensa sit, apparet, iis libris necessario propterea habendam esse fidem. Qu. 18.

Testament erschienen, das Alte für Christen nur von beschränktem, höchst untergeordnetem Werth und nichts weniger als unentbehrlich sey.[1] Hieraus erhellet schon, wie Socin und seine Anhänger sowohl von dem im N. T. erzählten Wundern, als auch den hier erfüllten Weissagungen des Alten denken mußten, worauf man einen nicht geringen Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion zu bauen pflegte, da sie den inneren und nothwendigen Zusammenhang beider leugneten, den die Orthodorie so streng behauptete.

Auf diese Art wurden durch den Socinianismus Untersuchungen über die Authentie und Integrität angeregt, die man bis dahin fast gar nicht gekannt hatte. Je mehr sich durch diese kritischen Bewegungen die Orthodoxie in ihrer Ruhe gefährdet sah, um so mehr ging sie nun auch dem Socinianismus dahin nach, um, wo möglich, das wieder festzustellen, was er erschüttert, und wieder aufzurichten, was er niedergeworfen hatte. Es zeigte sich nur zu sehr, daß den meisten rechtgläubigen Theologen dieß Feld ganz neu und fremd war: sie konnten sich nicht mehr wohl enthalten, sich darauf zu versuchen, und fühlten doch Fesseln, die ihre freiere Bewegung ungemein hemmten. In der Lehre von der Zulänglichkeit der Schrift gerieth die Orthodoxie gegen den Socinianismus immer in einige Verlegenheit. Sie verwarf gegen die römisch-katholische Kirche gar

1. Depravatio nihili facienda est; cum iam pro concesso hic ponatur, non recipi Vetus Testamentum, quin simul recipiatur novum, in quo apertissime continetur quidquid pertinet ad cognitionem Iesu Nazareni, ut Messiae in Vet. Test. promissi et ad excellentiam et gloriam ipsius et simul ad Iudaici populi perversitatem. Postremo considerandum est (disputet contra quivis) si recipiatur N. T. non posse ad ipsam religionis summam quidquam fere momenti habere quamcunque Vet. Test. depravationem, cum nihil non levis momenti potuerit esse in Vet. Test. quod novo non contineatur, nec quicquam illius recipiendum sit, quod non conveniat cum iis, quae in hoc sunt scripta. Adeo ut utilis quidem ob caussas sit lectio Vet. T. iis, qui novum recipiunt, i. e. hominibus Christianae religionis, sed non tamen necessaria. l. c. p. 271.

zu gern, wie der Socinianismus, alle Tradition, alles nicht geschriebene Wort Gottes, um ein desto stärkeres Gewicht auf dieses geschriebene zu legen:[1] aber der Socinianismus argumentirte hieraus gegen die Orthodoxie in Ansehung der Dreieinigkeitslehre, von welcher auch diese behauptete, daß sie in vollkommener Form erst im vierten Jahrhundert der christlichen Kirche hervorgetreten sey.

Was endlich die Deutlichkeit der heiligen Schrift betrifft, so kamen hiebei eigentlich erst die Principien beider Systeme recht zur Sprache. Der Socinianismus behauptete eine absolute Deutlichkeit der heiligen Schrift an sich, und fand den Grund jeder Undeutlichkeit, jeder Uneinigkeit über den wahren Sinn derselben einzig und allein in den Menschen, in ihrer Nachlässigkeit, ihrer Befangenheit in Vorurtheilen, der Unkunde der Grundsprachen und der Geschichte.[2] Er behauptete den nothwendigen Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen und besonders schon bei der Auslegung der heiligen Schrift.[3] Je mehr die Ortho-

1. Quid igitur de traditionibus sentiendum? Eas non solum sine caussa et iusta necessitate confictas et inventas esse, verum etiam summo cum discrimine fidei christianae. Quaest. 33. Der Katechismus von 1609 führt die Tradition unter dem aberwitzigen Ausdruck auf: scriptura non scripta, da man sie doch jederzeit richtig und genau allein verbum non scriptum nannte. Die späteren Editionen enthalten diese Verbesserung, wie auch einen etwas genaueren Unterschied unter Traditionen, deren ächtes geschichtliches Daseyn überhaupt und in der römischen Kirche besonders auch hier geleugnet wird.

2. Die ältere Ausgabe des Katechismus vom J. 1609 legte noch darauf ein starkes Gewicht: quod homines auxilium illud divinum, donum nempe Spiritus S., quod Deus promisit dies noctesque invocantibus, non. quo par est. studio implorant. Qu. 38. Allein die späteren vom J. 1659, 1680 und 1684 berühren schon diesen Punct ganz kurz und oberflächlich und heben dagegen alles Andere, was zu einer gesunden Auslegung gehört, hervor, geben auch eine kurze hermeneutische Anleitung zu ordentlich grammatisch-historischer Exegese und legen sichtbar das stärkste Gewicht auf den in den älteren Ausgaben nicht vorkommenden Punct: Denique ne quid statuatur, quod ipsi sanae rationi repugnet, seu contradictionem involvat. ed. 1684. p. 17.

3. Der Katechismus von 1659 wenigstens drückt sich hierüber sehr bestimmt aus. Quid ergo, an ullus erit rectae rationis in rebus ad

doxie von durchaus undurchdringlichen Geheimnissen der christlichen Lehre, welche die heilige Schrift enthalte, sprach, um so mehr behauptete er, daß eben darin die Wohlthat und aller Segen der göttlichen Offenbarung bestehe, daß sie die Kundmachung der Geheimnisse, die helle und deutliche Mittheilung dessen sey, was uns ohne sie nur würde verborgen und dunkel seyn. Socin selbst und der ältere racauische Katechismus dachten und lehrten zwar in diesem Geiste, doch ohne diese Lehre selbst so bestimmt und klar aufzustellen, als es erst von den Anhängern desselben geschah.[1]

An diesem Puncte findet noch ein seltsames Zusammentreffen heterogener Principien statt, wiewohl auf ganz verschiedenen Wegen. Wie die Orthodoxie, so lehrte auch der Socinianismus, daß das Wissen von Gott und göttlichen Dingen oder die Religion, und so auch die Erkenntniß derselben, in der heiligen Schrift eigentlich etwas ganz Uebernatürliches, über alle Kräfte des Menschen weit hinaus Liegendes sey. Dieß bringt selbst in

salutem spectantibus usus? Imo vero magnus, cum sine ea nec sacrarum literarum auctoritas certo deprehendi, nec ea, quae in illis continentur, intelligi, nec alia ex aliis colligi, nec denique ad usum revocari possunt. Itaque cum sacras literas ad salutem sufficere dicimus, rectam rationem non tantum non excludimus, sed omnino includimus. p. 13.

1. Z. B. von Ostorodt, Schlichting, Schmalz, Wissowatius u. A. Quidquid a nobis credi debet, id nequaquam debet rationis captum excedere. Nihil credi potest, quod a ratione capi et intelligi nequit. Ion. Schlichting Diss. contra Meisnerum de Trinitate p. 125. Nulla est religionis particula, quae cum ratione non conveniat, et quae cum ratione non convenit opinio, ea etiam in Theologia nullum locum habere potest. Summa enim et ipsa ratio religio est. Smalc. refut. disputat. D. Franzii p. 157. Negamus Scripturas unquam asserere id, quod cum aperta ratione pugnat. Ideoque si quid tale sit, etiamsi diserte in scriptura asseri videatur, tamen pro scripturae asserto habendum non est, v. c. panem esse corpus Christi. Smalc. contra Meisnerum p. 127. Nihil est in Theologia verum et credendum, quod cum ratione, res theologicas diiudicante, manifeste pugnat. ib. p. 135. Cfr. Andr. Wissowatii religio rationalis seu de rationis iudicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo tractatus. 1685. 12.

das socinianische System einen Zug von Supranaturalismus, da es an sich doch in der That nichts als der reine Naturalismus ist im Gegensatze zu jenem. Nach diesen Grundsätzen konnte die Offenbarung auch im socinianischen System für so wesentlich und nothwendig betrachtet werden, daß wir ohne sie von Gott und göttlichen Dingen gar nichts wissen würden. Es erklärt sich hieraus das große Gewicht des Glaubens, welches der Socinianismus auf einige diesem System eigentlich ganz fremdartige Bestandtheile legt, z. B. auf die Lehre von der Auferstehung Christi, die er für unendlich wichtiger hält, als den Tod des Erlösers, und mit welcher das ganze Gebäude der christlichen Religion, nach diesem System, steht oder fällt.[1]

Wenn nun die herrschende Rechtgläubigkeit mit der socinianischen Vorstellung von der Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung einig war, worin lag nun die wesentliche Differenz beider? In dem Begriff von der Offenbarung und von dem Verhältniß des menschlichen Verstandes zu ihr.[2] Zwar lehrt auch das eine System, wie das andere, daß die Religion etwas so ganz Eigenes und Hohes, über alle menschliche Erkenntnißkraft Erhabenes sey, daß wir ohne göttliche Offenbarung nichts von Gott wissen würden; ja der alte racauische Katechismus und der Socinianer Ostorodt gehen so weit, zu sagen, nichts

1. Socin bringt sogar die beliebte Unterscheidung dabei an zwischen dem, was gegen und was über die Vernunft. Nam si quis dixerit. isti rei similiter rationem repugnare, simulque naturam ipsam. respondebo. aliud esse alicui rei repugnare, aliud vero eam non assequi nec percipere. Non potest fortassis quisquam ratione aut via naturali assequi, quo modo homo mortuus reviviscere queat. Sed non idcirco docet aut ratio aut natura, id prorsus fieri non posse etc. De auctoritate S. Script. p. 275.

2. Das Verhältniß dieser Heterodoxie zur Orthodoxie war überhaupt noch das ganz unmittelbare und somit das der Einheit, aus welcher der darin enthaltene Gegensatz sich noch nicht rein entwickelt hat, oder, wie es Strauß in seiner Dogmatik witzig ausdrückt: Socinianismus ist die Wiege, in welcher Rationalismus und Supranaturalismus noch in den Windeln beisammen liegen.

ursprünglich Göttliches sey in der menschlichen Natur, von wo aus der Mensch etwa zu Gott kommen könnte;[1] es wohne ihm von Natur so wenig eine Idee von Gott bei, daß er vielmehr alle Religion nur vom Hörensagen habe. das heißt, auf dem formellen Wege des Unterrichts in den nun einmal vorhandenen und ein- für allemal göttlich geoffenbarten Religionswahrheiten.[2] Zum sicheren Zeichen und Beweis, daß hier nicht etwa nur an eine sogenannte mittelbare Offenbarung des Christenthums gedacht werde, worin der Mensch, wo nicht Alles, doch das Meiste thut. Allein einerseits versteht er ja unter Offenbarung nichts Anderes, als die blos formelle Kund- und Offenbarmachung des uns sonst Dunkeln, und andererseits leugnet er ja damit die Kraft, das also Geoffenbarte zu verstehen, so wenig, daß diese Fähigkeit vielmehr, nach seiner Vorstellung, die allerleichteste seyn muß, nämlich selbst genugsam erleichtert durch die also geschehene Offenbarung.[3] Zu solchem Verständ-

1. Cum initio dixeris, hanc viam, quae ad immortalitatem ducat, esse divinitus patefactam, scire velim, cur id abs te dictum sit? Propterea, quia ut homo natura nihil habet commune cum immortalitate, ita eam ipse viam, quae nos ad immortalitatem duceret, nulla ratione per se cognoscere potuit. Qu. 40. Die späteren Ausgaben sagen dieses ungleich gelinder und lassen besonders das zweideutige nulla ratione ganz weg. p. 18. Vergl. Socini Prael. theol. cap. 2. Opp. I. p. 537.

2. „Daß aber die Menschen von Gott oder von der Gottheit etwas wissen, das haben sie nicht von Natur, noch aus der Betrachtung der Schöpfung, sondern vom Hörensagen; sintemal sich Gott von Anfang an den Menschen geoffenbaret hat. Zu welcher Gehör aber solches nicht gekommen, die haben leichtlich wol gar keine Opinion oder Gedanken von irgent einer Gottheit, wie zu ersehen an ezlichen Völkern in Neuindia und anderswo mehr. Und zwar, wenn die Erkenntniß Gottes natürlich wäre, so hätten sie alle Menschen. Daß aber solches falsch sey, kann man zum wenigsten daher merken, daß ihrer viel nicht allein unter den Idioten, sondern auch unter den Gelehrten allwegs gefunden werden, welche nicht gegläubet, daß Gott sey oder er für die Menschen sorge, welches auch ezliche Philosophen etwan sich nicht geschemet haben, öffentlich zu lehren.“ Ostorodt, Unterrichtung S. 10.

3. „So kann denn nun der Mensch von Gott und seinem Willen nichts nicht wissen, nur was ihm Gott selber offenbaret, nemlich äußer-

niß einer solchen Offenbarung findet der Socinianismus dann die Kräfte des Menschen vollkommen hinreichend, so daß er dazu noch einer besonderen Unterstützung und göttlichen Erleuchtung gar nicht bedarf.[1] Hieraus erhellet zur Genüge, daß die socinianische Behauptung, nichts sey ein Bestandtheil der Religion, was dem menschlichen Verstande widerspreche, sich noch ganz wohl reime mit solchem Begriff von der göttlichen Offenbarung, aber auch zugleich, daß sie hiedurch mit der Orthodoxie in den directesten Widerspruch tritt. Denn diese lehrte ja jederzeit nur darum so hoch von der über alle Natur erhabenen göttlichen Offenbarung, um desto geringer von den Kräften des menschlichen Verstandes, und desto höher von der Unentbehrlichkeit göttlich geoffenbarter Religionswahrheiten und der Nothwendigkeit einer göttlichen Erleuchtung zu denken.

Aus diesem Gegensatze erhellet nun, daß der Socinianismus, nach seinem Begriff von der göttlichen Offenbarung, sehr bequem und viel leichter, als die Rechtgläubigkeit, von Wahrheiten der Religion, welche über die Vernunft gehen, ohne deswegen gegen die Vernunft zu seyn, reden konnte. Denn ursprünglich und an sich waren nach socinianischer Lehre alle Wahrheiten des

licherweise. Welche Offenbarung, wenn sie vorhanden ist, so kann der Mensch nicht allein die göttlichen Sachen verstehen und begreifen, sondern er wird auch darum gestrafet werden, wo er sie nicht begreift, wie aus dem Ort Pauli (Röm. 1, 20.), welcher erkläret worden, bezeuget wird: welches denn nicht geschehen konnte, sintemal Gott gerecht ist, wo es nicht in des Menschen Macht wäre, göttliche Sachen, wenn sie ihm äußerlicherweise von Gott geoffenbaret werden, zu verstehen und zu begreifen." a. a. O. S. 12.

1. „Weil denn nun die heilige Schrift Gottes wahrhaftiges Wort ist und auch nicht dunkel zu verstehen in dem, was die ewige Seligkeit zu erlangen vonnöthen ist, so wird offenbar, daß der Mangel, von welchem hier gehandelt wird, nicht der heiligen Schrift soll zugeschrieben werden. Welcher Mangel, weil er auch nicht am Menschen ist, wie wir zuvor bewiesen haben, so wird nun offenbar, daß es falsch sey, als könnt die heilige Schrift den Glauben und den Gehorsam, ohne sonderliche heimliche und vorhergehende Wirkung und Offenbarung des heiligen Geistes, im Menschen nicht wirken noch zuwege bringen." a. a. O. S. 16.

Glaubens, welche nachher den Inhalt der göttlichen Offenbarung ausmachten, ehe sie geoffenbaret waren, über alle menschliche Vernunft, ebendamit aber, daß sie geoffenbart wurden, ein Gegenstand ihrer Erkenntniß und Einsicht: die Offenbarung hatte ja alle für die Vernunft sonst auf ihnen ruhende Dunkelheit entfernt. Somit war der Verstand, denn mehr als der Verstand war das nicht, was man damals Vernunft nannte, das endliche Denken in alle seine natürlichen Rechte eingesetzt, und nichts ein Bestandtheil der geoffenbarten Religion, was nicht vor seinen Richterstuhl gehörte. Zwar gab der Socinianismus zu, daß wohl noch Vieles an sich möchte Inhalt der Religion seyn und zu dieser gehören, was nicht geoffenbaret worden:[1] aber einerseits lehrte er doch, daß alles zur Seligkeit Nöthige wirklich geoffenbaret sey, und andererseits, daß wir mit unserm Verstande allein auf dasjenige angewiesen seyen, was wirklich geoffenbaret worden: an diesem Puncte mußte dann freilich der Socinianismus, wie alle ähnliche Systeme, darauf bestehen, daß der menschliche Verstand allein dasjenige bestimmen könne, was geoffenbaret sey und was nicht, welches denn allerdings eine starke Aufgabe für eine Kraft, die sich als eine blos natürliche im Gegensatze zu den göttlichen Kräften und Wahrheiten der Offenbarung beweiset; auf alle Fälle wurde ihm so, was verständlich und begreiflich in der Religion, eins und dasselbige mit demjenigen, was geoffenbaret, und um zu zeigen, irgend etwas, was von der Orthodoxie für ein Element der Religion ausge-

1. „Denn viel ein ander Ding ist es, daß man etwas mit seinem Verstande nicht kann begreifen (denn wir bekennen gern, daß ein Christenmensch viel Dinge schuldig ist, zu glauben, die er mit seinem Verstande nicht begreifen kann), und ein ander Ding ist es, daß der Verstand zeiget, weiset, zeuget und schreiet, daß etwas auf keine Weise nicht seyn, noch bestehen könne. Derhalben soll man wissen und es gänzlich dafür halten, daß, obwol viel Dinge, so uns zu glauben vonnöthen sind, in heiliger Schrift gefunden werden, welche allen menschlichen Verstand übertreffen, so streiten sie doch nicht wider menschliche Vernunft und Verstand, das ist, unsere Vernunft leret uns nicht öffentlich, hell und klar, daß sie sollte falsch und nicht wahrhaftig seyn.“ Ostorodt a. a. O. S. 43.

geben wurde und für ein Mysterium, laute wider die Vernunft, suchte er blos darzuthun, es sey, wiewohl vielleicht in der heiligen Schrift enthalten, doch nicht uns geoffenbaret, es mache mithin keinen wesentlichen Bestandtheil des christlichen Glaubens aus und wir dürften uns ganz indifferent dagegen verhalten.[1] Womit sie denn, da doch der Verstand wieder zuletzt bestimmte, was geoffenbaret sey und was nicht, das Maaß subjectiver Verstandeskraft zum Maaß der Wahrheit und Realität der objectiven Religionswahrheiten erhoben und sichs selbst leicht genug machten, etwa gerade nur das, was den fünf Sinnen und dem Verstande im Dienst derselben beliebte und einleuchtete, zur Religion zu rechnen. Im Grunde kam also doch auch so der Socinianismus nicht heraus aus dem strengen Gegensatze der Religion mit der menschlichen Natur oder Vernunft: sondern in der That und Wahrheit behauptete er, daß schon die übersinnliche Offenbarung selbst alle Wahrheiten des Glaubens so sinnlich und handgreiflich gemacht habe, daß sie jedem simplen Menschenverstande von selbst einleuchten müßten.

Der in der heiligen Schrift uns geoffenbarte Weg zur Seligkeit besteht, auch nach socinianischer Lehre, in der Erkenntniß Gottes und Christi. Joh. 17, 3. Allein alle tiefen Untersuchungen über das Wesen Gottes[2] schließt sie gleich von vorn herein aus. Sie will von Gottes Wesen nichts wissen, als nur sofern Einiges davon Beziehung hat auf den Willen Gottes. Sie, die doch den göttlichen Willen selbst wieder als etwas

1. Mysteria divina non idcirco mysteria dicuntur, quod etiam revelata omnem nostram intellectum captumque transcendunt, sed quod non nisi ex revelatione divina cognosci possunt. Schlichting Diss. contra Meisnerum p. 70. Supra rationem Socinianis sunt, quae nisi revelentur ratio excogitare nequit. At nos nec post revelationem rationi pervia mysteria credimus. Scherzer Coll. Antisocin. p. 21. Ostorodt, Unterrichtung S. 43.

2. Der ältere Katechismus von 1609 handelt de essentia Dei, die späteren haben statt dessen natura Dei; beide behandeln diesen Gegenstand meist wörtlich nach Socins breviss. relig. christian. institutio. Opp. I. p. 651.

Wesentliches und in der Natur Gottes Gegründetes ansehen, und als Theologie zugleich und vor Allem das Wesen Gottes zu erkennen streben muß, will sich doch solcher Forschung und Untersuchung entschlagen und nichts wissen von Gott, als nur sofern der Mensch im Leben und Handeln des Göttlichen bedarf, und als alle Kenntniß von Gott Einfluß auf dieses Handeln hat. Nicht jenen ewigen und lebendigen Grund alles göttlichen Handelns, sondern dieses selbst und was sich in diesem augenscheinlich von jenem bewährt, will sie zum Gegenstande theologischer Forschung machen. Sie will mit Einem Wort die Religion allein in das Practische, in das Moralische gesetzt wissen und die Theologie zur Sittenlehre machen.[1] Was auf die menschliche Sittlichkeit Einfluß hat, wie eben die Erkenntniß Gottes, seines Wesens und seiner Eigenschaften, erhält durch jene allein ihren Werth: in diesem System ist Gott um des Menschen willen da, nicht der Mensch um Gottes willen.

Nicht die Idee von Gott ist, nach Socin, der menschlichen Seele eingepflanzt, wohl aber wohnet ihr von Natur das Bewußtseyn des Rechten und Unrechten ein. Man kann dasselbe gewissermaßen, lehret er, als die Stimme Gottes, als sein inneres Wort betrachten; wer ihm gehorcht, gefällt Gott, wobei sich übrigens der Mensch keineswegs braucht Gottes bewußt zu seyn.[2]

1. Auf die Frage: qualem vero cognitionem intelligis? antwortet der racauische Katechismus: per cognitionem istam non nudam aliquam et in sola speculatione consistentem Dei et Christi notitiam intelligimus, sed cum suo effectu, hoc est, vita illi conformi ac conveniente conjunctam. ed. 1684. p. 22. „Obwohl das Erkenntniß Gottes vornehmlich bestehet in dem, daß man seinen Willen wisse und demselben gehorsam sey: so ist es doch von nöthen, daß man auch e z l i c h e D i n g e wisse, die seine essentiam oder Wesen angehen, als nämlich die, ohne welcher Erkenntniß wir Gottes Willen nicht könnten gehorsam seyn." Ostorodt, S. 24.

2. In omnibus hominibus naturaliter est aliquod iusti atque iniusti discrimen aut certe in omnibus hoc situm est, ut cognoscant et fateantur, iustum iniusto anteponi debere, honestum turpi. Hoc autem nihil aliud est, quam Dei verbum quoddam interius, cui qui obedit, ipsi Deo obedit, etiamsi alioquin ipsum Deum ne esse quidem aut

Auf diesem moralischen Standpunct wird nirgends im Socinianismus die Erkenntniß dessen gesucht, was Gott ist an und für sich selber seiner reinen Wesenheit nach, sondern nur, was er ist im Verhältniß zu sittlich handelnden Wesen. Alle Aufschlüsse, welche das Christenthum so reichlich enthält über das innere und ewige Wesen Gottes, werden hier für unfruchtbare Speculation erklärt. Alle Eigenschaften Gottes, welche scheinbar nur mit Eigenschaften der Menschen im Streite sind, werden lieber ignorirt oder geleugnet. Es wird von Gott nur so viel zu erkennen gesucht, als man gerade braucht, nämlich zu dem angegebenen Zweck. Es wird eine solche Vorstellung von Gott aufgestellt, wie sie nur dem schon vorausgesetzten Verhältniß sittlicher Wesen zum höchsten Herrn und Regenten angemessen ist. Gott wird hier gedacht als der oberste Herr aller Dinge, der von sich selbst die Herrschaft hat über Alles; diese aber besteht in der Gewalt und dem Recht, über alles Andere zu befehlen und insbesondere uns Gesetze vorzuschreiben und Belohnungen und Strafen auszutheilen.[1]

Man kann leicht sehen, daß in dieser einzigen Vorstellung von Gott das ganze Wesen des Socinianismus enthalten ist. Gegen diese beschränkte Vorstellung von Gott hätte sich der Widerspruch von Seiten der Orthodoxie richten müssen, wenn ihr Streit ersprießlich und fruchtbar hätte ausfallen sollen, und wenn es ihr selber nicht gefehlt hätte an freier theologischer Bewe-

sciat aut cogitet. Nec dubium est, qui hac ratione Deo paruerit, illi etiam gratum futurum. Prael. theol. c. 2. Opp. I. p. 539.

1. Quidnam Dei nomine intelligis? Supremum rerum omnium Dominum. Quemnam autem supremum appellas? Eum, qui ex se ipso imperium in omnia habeat, nec ab alio quopiam illud acceperit. Quodnam est illud imperium? Est ius atque potestas summa, ut de ceteris rebus omnibus, ita et de nobis quicquid velit (non potest autem velle, quod natura sua malum et iniustum est) statuendi, etiam in iis, ad quae nulla alia potestas pertingit, ut sunt cogitationes nostrae, quamvis in intimis recessibus cordis abditae, quibus ille pro arbitrio leges ponere et praemia ac poenas statuere potest. Cat. Rac. ed. 1684. p. 23.

gung und Regsamkeit. Nirgends verweilen selbst die Socinianer gern und lange in dieser Region, gleich als fühlten sie selbst es wohl, wie willkührlich und bodenlos hier ihr Standpunct sey. Denn wie das System zu einem solchen Gedanken von Gott komme, findet man nirgends auch nur von fern angedeutet, außer etwa allein durch den Zweck und die Absicht, welche eben die Willkühr des Systems ausmacht. Was sie zu einer solchen Bestimmung von Gott berechtige, hätten sie ja selber nur aus dem Wesen Gottes erkennen und als nothwendig liegend in diesem nachweisen können. So hoch aber wollen sie sich erklärtermaßen nicht versteigen. Sie wollen etwas wissen von Gott und fürchten sich fast, zuviel von ihm zu erfahren, uneingedenk dessen, was Christus sagt: das ist das ewige Leben u. s. w. Sie wissen offenbar etwas von ihm, und Niemand wird die Wahrheit des Begriffes an sich leugnen, den sie an die Spitze des ganzen Systems stellen: aber sie wissen weder alles das, was der Mensch, wenn er sich Christo ergiebt, von Gott wissen kann, noch auch das Wenige auf die rechte Weise und aus dem rechten Grunde. Willkührlich ist hier vielmehr die ganze Kette ihrer nun folgenden Lehren und Grundsätze in jenem Gedanken, der eben nur eine Vorstellung ist, an etwas in der Luft Schwebendes angeknüpft.

Alle Erkenntniß Gottes besteht nach diesem System in der Erkenntniß desjenigen, was zum Wesen und Willen Gottes gehört.[1] Bei demjenigen, was zur Erkenntniß des göttlichen Wesens gehört, unterscheidet es das, was zur Seligkeit nothwendig ist, und das, was nur dazu führet oder nur nützlich dazu ist.

1. Quibus in rebus sita est Dei notitia? In eorum, quae ad essentiam ipsius pertinent et voluntatis ipsius cognitione. Qu. 51. Der Katechismus sagt nicht: in essentiae et voluntatis cognitione, wie der Parallelismus forderte, sondern: in eorum, quae ad essentiam pertinent et voluntatis cognitione, um sich die Freiheit oder Willkühr zu sichern, zu dem Wesen Gottes nach eigenem Gutbefinden rechnen zu können, was er will, und es zu beschränken, wie er es für gut findet, ohne alle objective Gründe, auf die er freiwillig verzichtet.

Auch an dieser Distinction tritt das Subjective und Willkührliche von selbst hervor, denn welche wahrhaftige Erkenntniß Gottes beseliget wohl nicht den, der sie hat?[1] Auch hier zeigt sich die Absichtlichkeit solcher Grundsätze und der Mangel einer inneren wissenschaftlichen Nothwendigkeit; denn auch jene Unterscheidung ist, wie sich bald zeigt, nur gemacht, um etwas zu dem blos Nützlichen und Unwesentlichen zu rechnen, was an sich so wesentlich ist, daß das Gegentheil den wahren Begriff Gottes zerstören würde.

Nach dem einmal aufgestellten Begriff von Gott begreift Alles das, was wesentlich Gegenstand der Erkenntniß desjenigen ist, was zur Natur Gottes gehört, nur die moralischen Eigenschaften Gottes. Selbst das reine Seyn Gottes, welches hier als das erste in der Reihe von demjenigen zur Sprache kommt, was zur Seligkeit zu wissen nöthig ist, ist eine solche moralische Qualität: denn es wird als das Seyn eines solchen Wesens beschrieben, das die höchste Herrschaft über Alles besitzt.[2] Dieß aber ist doch offenbar nicht der Begriff der Existenz Gottes, daß er der Herr aller Dinge ist.[3] So wird auch die Einzigkeit Gottes nur gedacht als der ausschließliche Besitz der Herrschaft über Alles, welches doch in der That etwas ganz Anderes ist und ein von jenem ganz verschiedener Begriff.[4] Damit aber

1. Mit Recht erwiderte daher dem Socin sein Freund Niemojevius auf jene Distinction: Ego omnia, quae ad religionem christianam vere ac proprie pertinent, cum iis rebus, quae saluti nostrae serviunt, coniungere didici. — Non debemus, nec possumus religionis officium a salutis negotio distinguere. Niemojevii epist. 2. Socini Opp. II. p. 469.

2. Quid est nosse, quod Deus sit? Agnoscere aut certe persuasum habere, eum ex se ipso in nos divinum habere imperium. Qu. 54.

3. In den späteren Ausgaben ist daher jener falsche Begriff verbessert durch eine Tautologie. Quid est nosse, quod Deus sit? Agnoscere et firmiter persuasum habere, extare revera aliquem, qui supremum in omnia habeat imperium. ed. 1684. p. 24.

4. Auch der ältere Katechismus drückt sich hier ganz tautologisch aus auf die Frage: quid est, quod unus tantum sit? Agnoscere et certo credere, quod ipse tantum sit, qui ex se ipso divinum in nos habet imperium. Qu. 55. Dieß ist dann in den späteren Ausgaben so verbes-

soll sich doch noch ganz wohl reimen können, daß Gott seine Macht und Herrschaft, die er allein aus sich selber hat, nun auch mittheile und übertrage: hier tritt nun schon die besondere Vorstellung von einer Communication göttlicher Macht, Herrschaft und Majestät hervor, die im Socinianismus eine so wichtige Rolle spielt. Denn obgleich, wird hier gelehrt, die Schrift sage, er allein sey mächtig oder der Herrscher (1 Tim. 6, 15.), so verhindere doch das nicht, anzunehmen, daß er seine Macht und Herrschaft auch Andern verliehen, welche nämlich nicht Gott selber seyn könnten, aber doch von göttlicher Macht und Herrschaft.[1] Versteckt wird einigermaßen das Ungereimte dieser Behauptung dadurch, daß die göttliche Herrschaft und Macht übertragen nicht mehr die höchste genannt wird und die Herrschaft über Alles, und daß das Unterscheidende des Gottes, der der höchste und einzige ist, dieß seyn soll, daß er die Herrschaft aus sich selber besitze, der hingegen, dem sie mitgetheilt worden, eben dadurch von jenem sich unterscheide, daß er sie nicht aus sich selber hat — welches doch auch in der That nicht einmal für eine Erklärung, viel weniger für einen Beweis gelten kann.[2] Der Socinianismus schließt sich hier an den Ausdruck der Schrift an, nach welchem sie zuweilen auch Menschen Götter nennet: nie aber und nirgends hat sie doch solchen Menschen, welche sie metonymisch nur Götter nennet, wahrhaft göttliche Macht, Herrschaft und Majestät zugeeignet, oder gesagt, Gott der Einzige und Unvergleichliche habe sich selber, sein Wesen oder die nur

sert, daß es heißt: das könne man ja wohl leicht von selbst verstehen, nämlich, daß Gott nur ein einziger sey, heiße soviel, als — daß nicht mehrere seyen, als einer, die die Herrschaft über Alles hätten. Hoc facile per te ipsum intelligere potes, nempe quod plures uno non sint, qui summum in omnia imperium habeant. l. c. p. 24.

1. Nam nihil prohibet, quominus ille unus Deus imperium potestatemque cum aliis communicare possit et communicaverit, licet scriptura asserat, eum solum esse, qui sit potens et Dominator. 1 Tim. 6, 15. ed. 1684. p. 25.

2. Quaest. 58.

ihm zustehende Macht und Herrlichkeit mehreren Menschen verliehen, welche deswegen Götter hießen. Dieß hebt uns vollkommen den Begriff des wahren und einzigen Gottes auf und führt einen Polytheismus ein, der die Macht und Majestät des einen und einzigen Gottes verkleinert und spaltet, um sie auf mehrere zu vertheilen. Ein solcher Polytheismus ist der Unitarismus, der die Einzigkeit Gottes vertheidigen will und sich darnach benennet. Denn er nimmt an, daß diejenige Macht und Herrlichkeit, welche außer ihm Niemand hat, doch Andern könne mitgetheilt seyn; er läßt die unendliche, unbegrenzte Macht Gottes, wie sie doch Jeder denken muß, mitgetheilt hervortreten und nimmt hiemit zwei unendliche Mächte an, dessen, der sie verliehen, und dessen, der sie empfangen hat. Jener Unterschied aber zwischen dem, der die Macht aus sich selber, und dem, der sie nur mitgetheilt erhalten hat, hilft nicht genugsam dem Widerspruch ab: denn er führt andererseits eine Subordination herbei, welche von Gott wenigstens in keinem Sinn ausgesagt werden kann, und wobei dann auch wieder die mitgetheilte Macht nicht als eine unendliche und unbegrenzte, nicht als die unmittelbare Macht Gottes zu denken ist. So verwickelt sich der Socinianismus hier in unauflösliche Schwierigkeiten.

Dieß zeigt sich auch bei der zweiten Gattung von Erkenntnissen Gottes, welche das socinianische System unterscheidet, nämlich solcher, welche zur Seligkeit nicht nothwendig, sondern welche in aller Hinsicht nur nützlich sind. Auch diese Behauptung ist eine jener untheologischen, deren es hier so viele giebt, wiewohl die socinianische Lehre hier wenigstens mit der orthodoxen und nicht weniger seichten Unterscheidung zwischen fundamentellen und nicht fundamentellen Artikeln zusammentrifft. Der Socinianismus stellt unter diesen Gesichtspunct vor Allem die Lehre von Einer Person in dem göttlichen Wesen. Ein so geringes Gewicht legt er selber auf die ihm eigenthümlichste Unterscheidungslehre, daß er sie nur für nützlich hält in der Reihe der

Erkenntnisse Gottes, und für so wenig begründet durch sich selbst sieht er sie an, daß er ihr nicht einmal eine wesentliche Stelle in seinem System verschaffen kann. Wo ist hier das Kriterium, wonach man bestimmen könnte, diese Lehre von Einer Person in dem göttlichen Wesen hänge weniger mit der Seligkeit zusammen, als die Lehre von dem Einen göttlichen Wesen, welche doch in diesem System unter jenen zur Seligkeit nothwendigen Gotteserkenntnissen obenangestellt ist? Verlohnte es sich wohl von Seiten der Socinianer solcher Mühe und Arbeit, solcher Hartnäckigkeit und Aufopferungen, womit sie diese ihre eigenthümlichste Lehre vertheidigten, wenn sie doch nicht das Gewicht einer Hauptlehre hat, an der des Menschen Heil und Seligkeit hängt. Selbst der Polytheismus, der alles Göttliche personificirte, war leicht zu verzeihen und zu dulden, wenn die Lehre, nur Eine Person sey im göttlichen Wesen, an sich so geringfügig ist, und um wieviel mehr war die orthodoxe Lehre zu entschuldigen, als zu verwerfen, wenn sie drei Personen bekannte in dem Einen Wesen Gottes. Wie mochte der Socinianismus die Orthodoxie eines schweren Irrthums zeihen in einer Sache, welche seiner eigenen Ueberzeugung nach von so geringer Bedeutung ist.[1]

Doch es erhellet bald, was man damit sagen wollte, wenn man den Ausdruck: Eine Person in Gott für eben so gleichgültig und überflüssig erklärte, als den von mehreren Personen in Gott. Man wollte eigentlich damit sagen, des einen wie des anderen Ausdrucks könne man leicht entbehren, da ja Person mit Wesen ganz einerlei, und Jeder, indem er an das Eine göttliche Wesen glaube, hiemit zugleich immer an Eine Person

1. Qu. 71. Ostorodt, Unterrichtung S. 28. In einem Nachtrage zum alten racauischen Katechismus führen die Verbesserer doch einige Fälle an, wo der Glaube an drei Personen in der Gottheit der Seligkeit nachtheilig werde; dahin gehört, wenn man auf den Irrthum aufmerksam gemacht worden und ihm doch hartnäckig widerstrebt, besonders aber, wenn man die, so das Gegentheil, d. h. die Wahrheit, lehren, nicht dulde, sondern beunruhige und verfolge. p. 40.

denken könne. Dieß war immer der Hauptgrund, aus welchem der Widerspruch gegen die kirchliche Dreieinigkeitslehre motivirt wurde, den auch Socin, die Katechismen und alle Socinianer beständig wiederholen, daß ja Wesen und Person identisch, daß Person nichts Anderes sey, als essentia individua intelligens, daß also, wer nur Ein Wesen bekenne, nothwendig auch nur Eine Person annehmen könne, weil er, drei Personen bekennend, nothwendig zugleich drei Wesen annehmen müsse. Hieraus wird wenigstens klar, wie und in welchem Sinne Socin mit seinen Anhängern die Lehre von Einer Person so gut, wie die von mehreren, zu den zur Seligkeit keineswegs unentbehrlichen rechnen konnte, wiewohl es immer sehr unlogisch klingt, wenn er, der Person und Wesen durchaus identificirte, doch noch behauptete: in dem göttlichen Wesen sey nur Eine Person; denn dieß ist wenigstens eine klare Tautologie oder nichtssagende Formel. Ist der Begriff des Wesens in nichts verschieden von dem Begriff der Person, so ist jene Behauptung dasselbe, als wenn man sagen wollte: in dem Einen göttlichen Wesen sey nur Ein Wesen, was Jeder für etwas Ungereimtes halten muß.[1]

Es ist aber orthodoxer Seits nie gelehrt oder zugegeben worden, daß der Begriff der Person und des Wesens einer und derselbige sey, vielmehr wollte man eben durch das Persönliche im göttlichen Wesen die innere Differenz in der Indifferenz oder das Relative im Absoluten bezeichnen. Der Begriff der Person ist der des Selbstbewußtseyns: und nichts Anderes wollte man damit sagen, als dieß, das eine göttliche Wesen sey sich seiner selbst bewußt in jener dreifachen Weise, und darum könnten auch wir es uns nicht anders denken, auch wir könnten des wahren Gottes uns nicht anders bewußt seyn, denn als Vater, Sohn und Geist.

1. Qu. 71. 72. Die Verbesserer suchen jenen Widerspruch, den sie wohl wahrgenommen haben, möglichst zu verstecken durch eine ganz veränderte Stellung der Antwort. p. 30. 31.

Von dieser Lehre nun sagt sich der Socinianismus auf eine höchst auffallende Weise los: die Christen, lehret er, glaubten das, irrten aber und verständen die heilige Schrift nicht recht.[1] Dagegen stellt er die schon vorgekommene Unterscheidung auf zwischen dem höchsten und einigen Gott und zwischen solchen, die blos also genennet werden, weil Gott sie ausgezeichnet und ihnen seine Macht mitgetheilt habe. Nach diesem festgestellten Princip sucht er dann auch die Stellen der heiligen Schrift zu deuten, wo Christus der Sohn Gottes genannt wird. Nichts weiter als eine Redensart ist ihm dieß. Daß es freilich nothwendig auch ein Wort oder eine Redensart ist, das soll ein Hauptgrund seyn gegen die Idee, die darin ausgesprochen wird. Nach socinianischer Vorstellung wird dadurch der bezeichnet, der eine hohe Macht von jenem Einen Gott erhalten hat, oder der Gottheit jenes einzigen Gottes einigermaßen oder auf irgend eine Weise (aliqua ratione) theilhaftig worden ist.[2] Aber damit soll Niemand dem einzigen Gotte gleichgestellt werden, sondern Götter werden oft auch genannt, die in der That und Wahrheit geringer sind, als er.[3] Kurz darum allein heißet Christus Gottes Sohn und folglich Gott selbst, weil er vom Vater

1. So ist in den älteren und späteren Ausgaben des racauischen Katechismus die Frage und Antwort gestellet. Verum Christiani non solum patrem, verum etiam Filium et Spiritum S. personas esse in una Deitate vulgo statuunt. Resp. Non me clam est, sed graviter in eo errant, argumenta huius rei afferentes e scripturis male intellectis. Qu. 75. F. Socin drückte sich, wo möglich, noch stärker aus. Iam diu fuerunt plerique Christiani nominis homines hodieque sunt adeo hac in re dementati, ut sibi persuadeant, Deum omnino unum tantum esse et tamen interim credant, tres esse in Deo personas, quarum quaelibet sit ille idem unus Deus; quo nihil vel absurdius, vel impossibilius, vel denique divinis ipsis testimoniis repugnantius ne excogitari quidem potest. Brevissima institutio l. c. p. 652.

2. Eum denotat, qui potestatem aliquam sublimam ab uno illo Deo habet aut Deitatis illius unius Dei aliqua ratione particeps est. Qu. 78.

3. Ioh. 10, 35. 36. his verbis apertissime indicat Christus, hanc vocem, Deus, etiam iis in scripturis attribui, qui uno illo Deo multo inferiores sunt. Qu. 79.

geheiligt und in die Welt gesandt worden ist.[1] Alle von der orthodoxen Theologie jemals für ihre Lehre von der Dreieinigkeit angeführten Stellen der heiligen Schrift, unter welche der racauische Katechismus auch 1 Joh. 5, 7. setzt, haben für die socinianische Exegese höchstens nur das Gewicht, daß sie beweisen, Gott sey Vater, Sohn und Geist, und für unchristlich wird Jeder erklärt, der das nicht weiß oder nicht glauben will. Nur daß Gott in drei Personen sey, oder daß auch der Sohn und Geist Personen seyen in dem einen göttlichen Wesen, leugnet sie.[2]

Gegen solche Lehre von der Dreieinigkeit macht Socin erst den gemeinen Menschenverstand und hernach die heilige Schrift geltend, und insbesondere Joh. 17, 3., Ephes. 4, 6., 1 Cor. 8, 6.[3] Indem er aber hier den gemeinen Menschenverstand zum ersten und competenten Richter in dieser Sache erhob,[4] bedachte er

1. Nullam aliam ob caussam maiorem se ipsum Dei filium ac proinde Deum asseruit, nisi quod a patre sanctificatus et in mundum missus fuerit. ib.

2. Qu. 83.

3. Beides thut er in einer Schrift, in welcher er überhaupt den Evangelischen und den Römischen Christen ihre gemeinsamen Irrthümer sowohl in diesem Puncte, als in vielen anderen, nachzuweisen und besonders die Protestanten zu seiner Gemeinde zu bekehren suchte. Quod regni Poloniae et magni ducatus Lithuaniae homines, vulgo Evangelici dicti, qui solidae pietatis sunt studiosi, omnino deberent se illorum coetui adiungere, qui in iisdem locis falso atque immerito Arriani atque Ebionitae vocantur. Opp. I. p. 691.

4. Iam quod attinet ad ipsum communem sensum, nemo est tam stolidus, qui non videat, pugnare haec inter se, illum Deum nostrum coeli terraeque creatorem, esse unum tantum numero et tamen tres esse, quorum unusquisque sit ille Deus noster. Nam quod aiunt, unum quidem esse numero Deum, sed ratione essentiae, trinum vero ratione personarum, rursus hic sibi invicem repugnantia loquuntur, cum tres vel etiam duae personae esse nequeant, ubi est una tantum numero sive individua essentia, et ad plures una personas constituendas, plures etiam una individuae essentiae requirantur. Nam quid aliud persona est, quam individua quaedam intelligens essentia? Aut qua potissimum ratione diversa est persona alia ab alia, nisi diversitate individuae sive unius numero essentiae? breviter, adeo res certa est, rem se habere, ut dicimus, ut haec sit causa, cur tam Pontificii, quam Evangelici coacti sint, fateri, mysterium, ut ipsi vocant,

nicht, daß, wäre damit die Lehre der herrschenden Orthodoxie zu widerlegen gewesen, schwer zu begreifen seyn würde, wie sie überhaupt hätte jemals behauptet werden mögen. Denn hätte dieses vor dem Forum des gemeinen Menschenverstandes so leicht, wie er dachte, sich abmachen lassen oder es überhaupt vor dasselbe gehört, würde sie wohl schwerlich jemals einigen Beifall gefunden und Jeder nur einigermaßen Verständige von ihr, als einer ungeheuren Fiction, sich weggewendet haben: denn es konnte Niemanden, es konnte selbst denen, welche sich mit Vertheidigung jener Lehre abgeben, niemals entgehen, wie sehr sie den Sinnen und dem sinnlichen Verstande widerspreche und wie nothwendig daher auch diese ihr immer widersprechen müssen. Was konnte auch in der That und Wahrheit für Geheimniß gelten an diesem Dogma, wofür die Orthodoxie es immer ausgab, als eben einzig und allein dieß, daß es seiner Natur nach den Sinnen und dem Verstande im Dienste derselben nothwendig widerspreche? Wer unter Vernunft, über welche, nach orthodoxer Lehre zugleich, dieses Mysterium erhaben war, nur den sinnlichen Menschenverstand sich dachte, gegen den konnte mit Recht gesagt werden, daß diese Lehre auch gegen solche Vernunft sey; wie es freilich der Socinianismus thut, so geschieht es, um desto leichter darzuthun, daß die Trinitätslehre aller gesunden Vernunft entgegen sey.

Wie es bei der Erkenntniß des göttlichen Wesens hauptsächlich auf die Kenntniß des göttlichen Willens ankommt, um des-

trinitatis, id est, trium in uno Deo personarum, omnem humanum captum excedere. Sed melius dicerent, si, quemadmodum ex ipsis quidam fortasse loquuntur, faterentur, non modo supra, sed contra omnem humanum captum illud esse. Nam ita rem se habere, ex iis, quae modo diximus, aperte constat. Quamobrem mirum est, illos tamen dicere, hanc esse rem eiusmodi, quae non inquiri, sed firmiter nihilominus credi debeat. Quasi vero aliquid vel firmiter credi debeat, quod verum esse nequeat, vel quicquam verum esse queat, quod cum ipsa ratione manifeste pugnet ac contradictionem, ut loquuntur, implicet. l. c. cap. 4. p. 697.

sentwillen allein auch jenes einigermaßen erkannt werden muß, so ist auch in Ansehung Christi die Erkenntniß dessen, was er auf Erden gethan hat, die Hauptsache, und nur um deswillen muß man auch Einiges wissen von der Person Christi [1] — lehrt der Socinianismus.

Was nun diesen Gegenstand insbesondere betrifft, so läuft, heißt es hier, Alles darauf allein hinaus, daß Christus von Natur ein wahrer Mensch und im Leibe seiner Mutter Maria entstanden ist. [2] Nie hatte das die Orthodoxie geleugnet, doch die Menschheit Christi nicht so behauptet, daß sie die Gottheit nothwendig ausschließen mußte. Hieraus erhellet schon, daß der Socinianismus hingegen die Menschheit Christi nur in so fern behauptet, als sie wesentlich, d. h. der Natur nach, von der Gottheit geschieden ist, wie sehr übrigens auch Christus nicht für einen reinen, bloßen oder gemeinen Menschen gehalten wurde: [3]

1. Qu. 94. Die Lehre Socins über diesen Gegenstand ist zwar fast in allen seinen Schriften, doch zugleich im Gegensatz der orthodoxen anzutreffen in der Schrift: Assertiones theologicae de Trino et Uno Deo, adversus novos Samosatenicos. Ex praelectionibus Collegii Posnaniensis excerptae. Una cum Animadversionibus Fausti Socini. Opp. II. p. 423. Hier, wo Thesis und Antithesis sich polemisch entgegenrücken, treffen sie oft auch heftig auf einander; stärker und bestimmter, als irgendwo, ist hier Socins Lehre über diesen Punct ausgesprochen: aber unrein und mit Theilen römisch-katholischer Superstition vermischt ist hier die orthodoxe Gegenlehre, wodurch Socin der Sieg nicht wenig erleichtert wurde. Vergl. Defensio animadversionum etc. l. c. p. 625. Weniger ist dieses der Fall bei seiner Antwort auf die Einwürfe des Wujecki und Bellarmin über den nämlichen Gegenstand. Socini Responsio etc. Diese Schrift verfaßte Socin im J. 1592 und sie erschien zuerst unter seinem Namen in der Sammlung seiner Werke II. p. 529. Hier hatte er zwei gelehrte Jesuiten gegen sich, die sich auf Dialectik eben so gut, als er, verstanden.

2. Quaenam ea sunt, quae ad personam ipsius referuntur? Id solum, quod natura sit verus homo. Qu. 95. Die späteren Verbesserer setzen hier noch hinzu: olim quidem, cum in terris viveret, mortalis, nunc vero immortalis p. 45.

3. Auf die Frage: ob Jesus ein reiner Mensch sey, antwortet der racauische Katechismus, daß er keinesweges dafür zu halten sey. Die Verbesserer erklären den unbequemen und misdeutigen Ausdruck: rein, durch gemein oder gewöhnlich, und dieß allein wollte man also damit sagen, nicht

die göttliche Natur wird ihm hier unbedingt und ausdrücklich abgesprochen.[1] Um nun dem Begriff von einer Menschheit allein (humanitas sola) eine etwas feste und vernünftige Haltung zu geben, wird dieselbe nur nicht in ihrer Gemeinheit von Christo prädicirt, sondern über diese hinaus und erhoben gedacht. Diese Ungemeinheit der Menschheit Christi ist seine ganze Gottheit; diesen Namen nimmt hier die potenzirte Menschheit an; das göttliche Wesen aber, die wahre Gottheit wird derselben streng entgegengesetzt, also der der Menschheit so eben beigelegte Character der Gottheit wiederum aufgehoben, nicht für reell in Christo, sondern blos für nominell an ihm betrachtet. Dabei behauptet der Socinianismus doch immer noch, daß er, als bloßer Mensch, nicht nur von seiner Empfängniß an Gottes Sohn gewesen, und zwar der eingeborene, sondern auch wegen seiner besonderen Qualitäten mit der Zeit Gott geworden sey.[2]

aber etwa: daß Christus die menschliche Natur in ihrer höchsten Reinheit dargestellt habe, was auch sie nicht leugnen. An ergo Dominus Iesus est purus aut vulgaris? Nullo pacto. p. 46.

1. Dixeras paullo superius, Dominum Iesum natura esse hominem, an idem habet naturam divinam? Nequaquam. Qu. 97.

2. Licet natura sit homo, nihilominus tamen simul est unigenitus Dei filius, idque etiam a primo ortu. Etenim conceptus e Sp. S. et e virgine sine ullo viri congressu natus, nullum alium patrem hactenus praeter Deum habuit. Deinde, quia a patre sanctificatus et in mundum missus fuit, hoc est, quod a ceteris hominibus omnibus singularissima ratione segregatus et praeter perfectam vitae sanctitatem, divina sapientia ac potentia instructus ad legationem inter homines summa cum auctoritate obeundam a Patre fuit adhibitus. Tertio, quod a Deo ex mortuis fuit resuscitatus et sic denuo veluti genitus, praesertim cum hac via immortalitate Deo similis evaserit. Denique, quia etiam imperio ac suprema in omnia potestate Deo similis, imo aequalis est effectus, qua de causa in sacris literis non uno in loco idem est, Regem a Deo unctum et Dei Filium esse. — Non solum autem est Filius Dei unigenitus, sed etiam propter divinam tum potestatem ac virtutem, tum auctoritatem ac potentiam, quae in eo adhuc mortali eluxit, iam tum Deus fuit multo autem magis nunc, postquam omnium in coelo et terra potestatem accepit et omnia, Deo solo excepto, eius pedibus sunt subiecta. ed. 1684. p. 47. „Und dieß ist es, was wir oben vermeldet haben, nehmlich, daß Christus Gottes Son den vortrefflichsten Theil seiner Macht und Kraft für den

Wenn die Orthodoxie lehrte, daß Gott Mensch geworden, d. h. die menschliche Natur, die durch sich allein nichts ist, an- und aufgenommen habe, so nahm sie allerdings jederzeit dabei zugleich an, daß die Veränderung des Werdens allein auf Seiten der menschlichen, nicht aber der göttlichen Natur, die

Gehorsam, welchen er Gott bis zum Tode am Kreuz geleistet, empfangen hat." Ostorodt, Unterrichtung S. 80. „Nun wollen wir kommen zu dem, welches bei unsern adversariis für ein gar großes und tremendum mysterium, das ist, erschreckliches Geheimniß, bei uns aber für ein lauter Gedicht vorwitziger Menschen gehalten wird: nehmlich, daß Gott selber sey Mensch geworden, das ist (wie sie reden), daß die andre Person in der Gottheit menschliche Natur an sich genommen hab: welches sie heißen die Menschwerdung Christi: denn wo dieß wahr wäre, so müst nothwendig folgen, daß Christus nicht allein die menschliche Natur, sondern auch die göttliche wahrhaftig hätte." Ebendas. S. 96. „Die Worte: ein pur, lautrer Mensch, können auf zweierley Weise verstanden werden, nehmlich et ratione essentiae et ratione qualitatum. Wo man sie ratione essentiae, das ist, angesehen das Wesen, verstehet, bekennen wir, daß weil Christus ein wahrhafter Mensch ist, sein Wesen nichts anderes sey oder seyn könne, denn eines Menschen Wesen. Wo aber ratione qualitatum, das ist, angesehen, was er für ein Mensch sey: sagen wir, daß Christus nicht ein pur, lautrer, bloßer Mensch ist, sondern etwas mehr denn alle andre Menschen, sonderlich von der Zeit an, da ihn Gott wegen seines Gehorsams, so er ihm geleistet, erhöhet hat, also, daß er jetzt könne andern Menschen opponiret, entgegengesetzet werden, gleich als wenn er nunmehr kein Mensch were, welches wir ein Exempel haben in den Worten Pauli Gal. 1, 1., da er saget: Paulus ein Apostel nicht von Menschen, sondern durch Jesum Christum. Und ist solches nicht nur in heiliger Schrift, nehmlich, daß Jemand wegen einer Vortrefflichkeit aus der Zahl derer, unter welche er sonsten gehöret, ausgeschlossen wird. Wie man dessen ein klärlich Exempel hat am Apostel Petro in den Worten, da die Engel sagten: Gehet hin und sagets seinen Jüngern und Petro. Oder war Petrus nicht einer von denselben Jüngern Christi, von welchen die Engeln redeten? Freilich war er einer; sondern wegen der Vortrefflichkeit (denn er pflag andern vorzugehn) wird er insonderheit genennet, als wenn er nicht in die Zahl der andern Jünger Christi gehörete. Also auch Act. 5, 29. ist geschrieben: Petrus und die Apostel haben geantwortet. Oder war Petrus nicht ein Apostel? Freylich war ers: aber wegen derselben Vortrefflichkeit wird er auch hie insonderheit genennet, als wenn er in die Zahl der andern Apostel nicht gehorete. Wieviel mehr wird nun Christus, welcher nicht allein alle Menschen, sondern auch alle himmlischen Fürstenthumb und Herrschaften an Macht und an Wirden weit übertrifft, billich aus der Zahl der Menschen ausgeschlossen und ihnen opponiret." Ebend. S. 133.

ewig und allein ist und ohne Wandel, unveränderlich ist, sowie auch zu allen Zeiten schon mehr oder weniger und in der Fülle der Zeiten erst auf die vollkommenste Weise stattgefunden. Sie lehrte, daß das eine und ewige göttliche Wesen als Vater den Sohn von Ewigkeit her gezeugt, welcher, als Sohn und der Natur nach Gott, die menschliche Natur in Christo so, wie in keinem andern Menschen, angenommen; sie behauptete auch so doch streng das eine göttliche Wesen in diesen zwei Personen. Diese die Vernunft allein befriedigende, weil aus ihr selbst entspringende und ewige Idee, in und mit jedem wahren Begriff von der Gottheit sowohl als von der Menschheit gegeben, wird im Socinianismus ganz verkehrt, indem sie sich von der entgegengesetzten Seite her entwickeln soll, indem er den Menschen Jesus, diese menschliche Person, die von sich kein anderes Bewußtseyn als das eines bloßen Menschen hat, nach und nach zum Gotte werden läßt. Dieß hebt nothwendig jeden wahren Begriff von der Gottheit auf, und führt, da der Mensch bei seinem Fortschreiten zur Gottheit natürlich große Schwierigkeiten findet und immer außer und neben ihr stehen bleibt, nothwendig zwei Götter ein.

Nach diesen zwei Seiten hin entwickelt demnach die socinianische Lehre ihre inneren Widersprüche. Indem sie nicht mit der Orthodoxie die innere Einheit der Gottheit und Menschheit in der Person Christi anerkennt, sondern wie nahe sie auch dieselben einander bringe, doch einander noch immer entgegensetzt, so läßt sie die Menschheit allmählich und mit der Zeit zur Gottheit erhoben werden, wozu weder in dieser noch in jener ein denkbarer Grund zu finden ist, und wie sie nun auch sich wende, muß sie zugleich sowohl zwei Götter annehmen, von denen der eine seiner Natur nach Gott, der andere seiner Natur nach Mensch ist, als auch Christum mit seiner Menschheit doch ewig außer der Gottheit stehen lassen, da er ja, ein Mensch, selbst durch seine höchste Erhebung zur Gottheit das Wesen der Gott-

heit nicht überkommt und ihn also als einen dem Wesen Gottes ewig entfremdeten Menschen begreifen. Gott ist nach dieser Lehre Vater Christi ganz in demselbigen Sinne, als er unser Aller Vater ist, woraus von selbst schon folgt, daß Christus Sohn Gottes ist, nur so, wie jeder andere Mensch es ist oder werden kann.[1] Indem Christo auf diese Weise die göttliche Natur abgesprochen wird, wird ihm in der That und Wahrheit auch die wahre, das heißt die vollkommene Menschheit abgesprochen, und nicht einmal bis zu einem wahren Menschen bringt es diese Lehre mit der Person Christi, eben weil sie von seiner göttlichen Natur nichts wissen will. Denn dieß ist immer das Resultat jeder Lehre, welche nicht, wie die orthodoxe, den Mittelpunct der wesentlichen Einheit beider Naturen erfaßt und festhält, daß sie den Begriff der wahren und vollkommenen Gottheit und den Begriff der wahren und vollkommenen Menschheit zugleich zerstört.

Wäre freilich göttliche und menschliche Natur so sich einander entgegengesetzt, wie Feuer und Wasser, von denen eins das andere absorbirt und auslöscht, eins dem andern widerstrebt und widerspricht, und eins mit dem andern sich nicht als geeiniget und wesentlich eins denken läßt, lebten freilich Gott und der Mensch von Natur in solchem inneren Widerspruche, dessen Versöhnung eben die Erscheinung des Gottmenschen ist, so hätte der Socinianismus, der jenes Beispiel wirklich anführt, auch in Ansehung der Person Christi Recht gegen die orthodoxe Lehre.[2] Aber wo nur irgend von der Orthodoxie die Vertheidigung ihrer

1. Assertiones l. c. p. 428.

2. Cedo, qui prius illud rationi sanae repugnat? Primo, ad eum modum, quod duae substantiae disparatae et proprietatibus adversae, quales sunt Deus et homo, de uno eodemque individuo, atque adeo de se invicem praedicari nequeant. Neque enim unam eandemque rem poteris appellare et ignem simpliciter et aquam, itemque ignem esse aquam, aquam ignem esse. Quo pacto vulgo dici solet, Christum et Deum esse simpliciter et hominem itemque Deum esse hominem et hominem esse Deum. ed. 1684. p. 48.

Lehre einigermaßen vernünftig geschah, da ist auch diese Sache nie also vorgestellt worden. Denn nie sind beide Naturen als durch sich selber gleich selbständig angesehen worden; immer wurde nur so recht gelehrt, daß allein das göttliche Wesen, die göttliche Natur selbständig in sich, die menschliche hingegen außer ihr, an und für sich gedacht, gar nichts und niemals für sich und abgesondert bestanden sey, nie eine Person ausgemacht habe. Unmöglich ist, daß ein Mensch sich seiner selbst wahrhaft bewußt werde und der wahrhaft persönliche sey, ohne sein Leben und alle seine Kraft allein in Gott zu finden und in ihm allein zur wahren und wahrhaftigen Menschheit zu erwachen, außer welchem er wohl ein Thier in Menschengestalt, nimmermehr aber ein Mensch seyn kann. Könnte man also oder dürfte man nach orthodoxer Lehre vollends in Christo eine Person denken, die Mensch wäre, und eine, die Gott, dann freilich wäre nimmermehr an eine Einheit beider zu denken. Aber das ist es gerade, was man immer vermeiden wollte und verwarf, wenn man der Lehre des Nestorius, die sich zu allen Zeiten erneuert, widersprach, daß zwei Personen in Christo zu denken seyen: denn so wäre nur Streit vorhanden zwischen einem menschlichen und göttlichen Bewußtseyn, aber keine Einheit, so wären zwei Personen, aber nicht zwei Naturen angenommen in der Einen Person. Darin besteht vielmehr nach der rechtgläubigen Theorie das ganze Geheimniß der Incarnation, daß die göttliche und allein wesenhafte und selbständige Natur die menschliche an- und aufgenommen, die außer ihr nicht als wesenhaft und selbständig zu denken war, daß beide eins sind in der Person Christi, in Einem Bewußtseyn existiren, also, daß die Menschheit erst in der Gottheit und in der Einheit mit dieser Wahrheit und Bedeutung habe.[1]

1. Falsch und nie anerkannt ist von der Orthodoxie die Meinung, welche der racauische Katechismus aufstellt: Ut natura divina per se constituit personam, ita humana per se constituat necesse est. Qu. 99.

Ist aber einmal der reine, feste Begriff der Einheit zweier Naturen oder der Begriff Einer Person Christi verloren, dann verkehren und verwirren sich unausbleiblich alle Verhältnisse des Göttlichen und Menschlichen zu einander, und es kann auch jedes für sich nicht mehr wahrhaft verstanden werden. Darum irren auch diejenigen ausnehmend, welche in dem Socinianismus eine treffliche und gründliche Anweisung zur wahren und vollkommenen Menschheit finden. Er kann vor dem Menschen Gott nicht sehen; darum muß ihm nun auch nothwendig der wahre Mensch ewig fremd, dunkel und unverständlich seyn. Man kann nicht der orthodoxen Lehre an sich, wohl aber der Form, in der sie sich nicht selten entwickelt hat, und der Art, wie sie häufig vertheidigt worden, den Vorwurf machen, daß sie sich nicht immer treu und fest in der Mitte jenes Begriffes erhalten hat, von wo aus sie das Göttliche und Menschliche des Erlösers mit sicherem Blick erkennen konnte, sondern häufig über dem Göttlichen in ihm das Menschliche übersah. Dieß geschah nie häufiger, als von der Zeit an, wo eine andere Lehre auf die entgegengesetzte Seite ausschweifte, wo dem Socinianismus über dem Menschlichen das Göttliche in Christo fast ganz verschwand. Wie man sich aber auch auf beiden Seiten verirren mochte, so ist wohl von selber klar, von welcher her man am leichtesten oder allein den Regreß in den wahren Mittelpunct zurückfinden konnte: denn der orthodoxen Theologie mußte es doch über Alles wichtig und heilig seyn und bleiben, die Menschheit und Gottheit Christi gleichmäßig zu behaupten, da hingegen der Socinianismus die Gottheit desselben gänzlich leugnete und mithin auch die wahre Menschheit desselben unmöglich erkennen konnte, wieviel er auch immer davon zu wissen vorgeben mochte. Die ächte Orthodoxie dürfte sich daher von dem Vorwurf niemals getroffen fühlen, daß sie, die Gottheit Christi behauptend,

— cum sit substantia prima intelligens, setzt der verbesserte Katechismus hinzu, p. 49.

seine Menschheit verleugne: ein solches ausschließendes Verhältniß war nicht in ihrem Geiste, wohl aber wesentlich in der Socinianer Lehre.[1]

Oft versuchten die beiderseitigen Systeme, sich einander, in den Folgen ihrer Grundsätze besonders, die eigenen Vorzüge und die fremden Fehler aufzudecken. Von jeher gründete die Orthodoxie das Heilbringende und Tröstliche, das Folgenreiche und Beseligende des Todes und der Auferstehung Christi eben darauf, daß dieses an und von dem Gottmenschen geschehen sey, nicht aber an einem solchen Menschen, der der göttlichen Natur entfremdet wäre, weil uns ja mit dem Tode und der Auferstehung eines solchen so gut wie gar nicht geholfen würde, und weil ja besonders die Auferstehung als das Werk eines bloßen Menschen undenkbar und mithin auch für uns ganz ohne Folgen seyn würde. Das socinianische System hingegen schreibt nicht nur, wie das orthodoxe, dem Erlöser den wahren Tod und die wahre Auferstehung von demselben zu, sondern sucht auch unser Heil, unsere Auferstehung und Unsterblichkeit damit in Verbindung zu bringen, und behauptet, daß sich gerade nur so, wenn man Christum für nichts weiter, als für einen von dem göttlichen Wesen ganz entblößten Menschen halte, jene beglückenden Folgen davon erwarten ließen.[2] Welch einen Werth der So-

1. Perspexi, Christum divinam naturam non habere, sed verum hominem esse. Ex adversa sententia sequitur, Christum Iesum non esse verum hominem. Etenim cum in Christo negent personam hominis, quis non videt, eos una eademque opera Christum verum hominem negare? Nec enim verus homo esse potest, qui hominis persona careat etc. Qu. 189. 190.

2. At, si Christus verus homo non fuisset, nec mori ac proinde ne a mortuis quidem exsuscitari potuisset. Unde spes nostra, quae resurrectionis Domini Iesu ceu basi cuidam ac fundamento innititur, facile convelli ac fere ruere posset. Ea vero sententia, quae Christum pro vero homine agnoscit, qui in mundo exsistens obediens fuit Patri usque ad mortem eundemque mortuum et a Deo a mortuis reductum et immortalitate donatum asserit et certo statuit, spem nostram de salute aeterna mirum in modum fulcit et ante oculos nostros ipsissimam eius rei imaginem proponit et constituit. Qu. 190.

cinianismus dem Tode Jesu, zur Besiegelung nämlich seiner Lehre, beilege, wird sich in der Folge zeigen. Weit höher stellte er die Auferstehung, die zwar, nach seiner Vorstellung, an sich die eines bloßen Menschen ist, aber von Gott bewerkstelligt wurde. Socin war in Ansehung dieses Punctes ganz und gar einig mit seinen Gegnern in der Behandlung der heiligen Schrift, in der Auslegung der hieher gehörenden Stellen, ausgenommen, daß er die Kraft der Auferstehung nicht Christo, sondern Gott zuschrieb, der den gestorbenen Menschen auf eine ganz äußerliche Weise erweckte; denn aus diesem Gegensatze kam er niemals heraus. Die Lehre von der Auferstehung, buchstäblich so, wie sie berichtet wird, verstanden, erklärte er für den Grundstein der christlichen Lehre.[1] Als Grund aber, warum nur so, nur von der Auferstehung eines bloßen Menschen alle heilsame und beseligende Wirkung zu erwarten sey, gab er etwas an, was in den Augen der Orthodoxie von jeher zu der entgegengesetzten Lehre hätte führen müssen. Bei uns, lehren die Socinianer, die wir nur Menschen sind, kommt es nicht vor, daß jemand von dem Tode wiederum auflebt; wie könnten wir uns nun, wie wir doch sollen, der Auferstehung und Unsterblichkeit freuen, die uns Christus durch seine Auferstehung von dem Tode erworben, wenn — Christus mehr als ein Mensch, mehr, als jeder

1. Caput igitur et tanquam fundamentum totius fidei et salutis nostrae in Christi persona est ipsius Iesu Christi resurrectio. — Quod vel ex eo manifeste apparet, quod Apostoli, post ipsum Christum in hoc praecipue et potissimum sunt constituti, ut testes essent resurrectionis eius: quam ipse non ab omnibus conspici nec palam esse voluerat, sicut doctrinam, miracula, mortem et vitae exemplum: ut fidei nostrae exercendae locus esset et rebelles Iudaei in sua coecitate, quemadmodum illis futurum saepe praedixerat, merito perirent. Vix enim fieri posse videtur, ut quis Iesum ex mortuis excitatum aut videat aut credat et eius verbis fidem non adhibeat et proinde a sceleribus suis ad serviendum Deo viventi, immortalitatis spe plenus, totum se non convertat, unde peccatorum veniam et aeternam salutem consequatur etc. De Christo Servatore. Opp. II. p. 131. verglichen mit den orthodoxen Gegensätzen des Covetus ebendaselbst.

von uns, und eine so große Entfernung zwischen ihm wäre und uns, daß wir nicht auch so gut, wie er, dermaleinst wiederauferstehen und ewig leben könnten.[1] Die Wahrheit aber und die richtige Ansicht dieses Gegenstandes liegt, wie man leicht sieht, ganz anderswo. Denn wenn wir nicht in eben dem Sinne, als Christus, vom Tode wiederauferstehen, so ist es nur, weil in uns die Menschheit nicht so, wie in ihm, eins ist mit der Gottheit. Wenn aber wir dennoch nach der Lehre der Schrift in einem anderen Sinne durch ihn zur Auferstehung und zum ewigen Leben gelangen, so ist es nur, weil und sofern unsere Menschheit in der Zeit und in gewissen Graden in ihm und durch ihn, d. h. durch den Glauben an ihn, mit der Gottheit vereinigt wird, gleichwie die Menschheit in ihm mit der Gottheit eins ist von Natur. Dieß war der Sinn der orthodoxen Lehre.

Nach allem diesem ist auch leicht zu erachten, in welchem Sinne die Socinianer alle die von den Rechtgläubigen für ihre Lehre beigebrachten Beweisstellen der heiligen Schrift und die von ihnen selbst angeführten verstehen. Von jeher legte man in der christlichen Kirche das meiste Gewicht auf diejenigen zunächst, in denen von der ewigen Existenz des Sohnes Gottes, von der ewigen Zeugung desselben aus dem Wesen des Vaters die Rede ist. Dieß war einer der zwischen Arius und der christlichen Kirche streitigsten Hauptpuncte und schon von Athanasius durch mehrere tiefsinnige Untersuchungen erläutert worden. Daß der Sohn Gottes, der Logos, Christus, von Anfang, daß er im Himmel, daß er vor Abraham gewesen, war, nach der Lehre der Orthodoxie, in den Stellen Joh. 1, 1., 6, 62., 7, 58. ganz deutlich gesagt. Die Anhänger der kirchlichen Rechtgläubigkeit im sechszehnten Jahrhundert konnten sich nicht genug wundern, wie und warum nicht Jeder eben so leicht und klar, wie sie, den angegebenen Sinn in jenen Stellen finden könnte. Sie erschraken daher weit weniger, als sie mit großer Verachtung sich wun-

1. Catech. ed. 1684. p. 142.

derten, da die Socinianer sich dagegen erhoben, die überhaupt an dieser Seite, wo es auf Einzelnheiten und auch auf grammatische historische Rücksichten ankommt, den meisten Verstand und Scharfsinn zeigten, wodurch dann auch bald die nur zu große Sicherheit der Orthodoxie und ihr blindes, gemächliches Vertrauen auf den Buchstaben der Bibel nicht selten heftig erschüttert wurde. Es ist die Art des der Idee entfremdeten Verstandes, dem Gange der ewigen Idee ein Sinnliches, Zeitliches, Einzelnes entgegenzustellen und sie, wo möglich, dadurch zu vertreiben und zu vernichten. Von dieser Art ist die socinianische Exception gegen das, was man von jeher in Joh. 1, 1. Zwingendes fand. Hier wurde nun eben auf das, was in dem Ausdruck: im Anfang, Zeitliches vorkommt, am meisten und allein bestanden und in demselben sogar ein Gegensatz zu dem Ewigen, mithin nichts weniger als eine Hindeutung auf die ewige Existenz des Logos gefunden.[1] Von dem Anfang des Evangeliums wollen sie die Stelle verstanden wissen; für den Sinn dieser gewichtvollen Worte halten sie Folgendes: da die Lehre oder Botschaft von Christo angefangen, sey dieser selbst schon da gewesen.[2] Dieß kommt ungefähr so heraus und ebenso nichts sagend, als wenn Jemand sagen wollte: da Plato vom Socrates geschrieben, sey dieser schon da gewesen. Gegen die zweite Stelle, Joh. 6, 62., erinnern sie, hier sey nur von dem

1. Der Katechismus schlägt sich hier viel herum mit dem Wort praeaeternitas. welches von einer gesunden Orthodoxie doch nie gebraucht worden ist und offenbar einen Widerspruch enthält. In loco citato, quo Verbum vel Sermo in principio fuisse dicitur Ioh. 1, 1. nil habetur de ista praeaeternitate, cum hic principii mentio sit, quod praeaeternitati opponitur. Qu. 104. et ed. 1634. p. 54.

2. Principii vero vox absolute posita, ex re et materia subiecta intelligitur: quae cum Ioanni sit Evangelium seu res sub Evangelio gestae, non aliud hic, quam Evangelii principium cogitandum reliquit idque Christianis, quibus scribit, iam notum, quod erat Baptistae adventus et praedicatio testibus Evangelistis omnibus, qui Evangelium ipsum a Baptistae adventu et praedicatione ordinatur, etc. ed. 1684. p. 54.

Menschen Christus die Rede, der im Himmel gewesen, welches auch sie nicht leugnen, nämlich kurz vor Antritt seines Lehramtes, mithin an ewige Existenz des Sohnes gar nicht zu denken.[1] Bei der Stelle Joh. 8, 58. bemerken sie, ein Anderes sey, vor Abraham und von Ewigkeit her existiren, hier aber sey nicht einmal gesagt, daß Christus vor Maria gewesen. Sie geben eine andere Art an, die Worte zu lesen, nämlich so: Amen, Amen, ich sage euch zuvor, ehe denn Abraham werden wird, ich bins. Sie probiren die mannichfaltigsten Meinungen über die Stelle, und ganz vortrefflich finden sie endlich diese Auslegung: ich sage euch, bevor Abraham wird (nämlich, was sein Name besagt, ein Vater vieler Völker), bin ich (nämlich das Licht der Welt).

Gegen eine andere Reihe von Schriftzeugnissen, aus denen der Orthodoxie ein Beweis nicht blos für die ewige Existenz, sondern besonders für die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater hervorzugehen schien, tritt die socinianische Lehre zunächst mit der allgemeinen Behauptung auf, daß, da sie, wie der ältere racauische Katechismus sich ausdrückt, in sich unmöglich sey, auch sicher nicht in der heiligen Schrift zu finden sey. Das wurde nun jederzeit von der Orthodoxie dem Socinianismus am meisten übel genommen, daß er, ohne von vorn herein gleich von der Schrift auszugehen, sich erst bei der Vernunft erkundige und danach aldann die heilige Schrift auslege, wiewohl man ihm dieses in der That nicht verdenken kann, daß er die Schrift nicht auslegen will, ohne die Principien zuvor aufgestellt zu haben, nach denen es geschehen soll, wie es ja auch, ohne sie gerade immer vorher auszusprechen, mehr oder weniger

1. Der raptus Christi in coelum, von welchem nachher, ist vielmehr nach ihren Begriffen etwas ganz Zeitliches. Ad secundum autem quid respondes? Neque hic ullam praeaeternitatis mentionem fieri, nam expresse hoc in loco Filium hominis i. e. hominem in coelis fuisse testatur Scriptura, quem citra ullam controversiam ab aeterno non extitisse certum est. l. c. p. 56.

von der Orthodoxie geschah. Was nun aber diese dogmatischen Vorurtheile oder theologischen Principien, wie man sie nennen will, selbst betrifft, so sieht man ihnen leicht an, daß sie auf einen wahren und würdigen Begriff von Gott sich keineswegs gründen; denn sonst würde man sicher nicht daran denken, das göttliche Wesen zu halbiren oder von irgend einer Mittheilung des göttlichen Wesens an ein anderes Wesen reden. Beides aber setzt der Socinianismus voraus, um die Grundlosigkeit der Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters darzuthun.[1] Wo hätte wohl je die orthodoxe Lehre angenommen, daß bei der Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters sich dieser erschöpft und vernichtet, daß er deswegen aufhören müßte, Vater zu seyn; wo wäre die Zeugung überhaupt als Mittheilung gedacht in der Art, daß das Wesen des Vaters im mindesten dadurch wäre vermindert oder verringert worden; wie hätte überhaupt von der Zeugung und Existenz des Sohnes mögen die Rede seyn, wenn in und mit dieser Idee nicht die des Vaters als eben so wesentlich und persönlich gegeben gewesen wäre? Durch die Vorstellung der Zeugung wollte man jederzeit in der Sprache der orthodoxen Theologie nur die Art der Hervorgehung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters bezeichnen, nach welcher dieselbe einer Schöpfung oder Erschaffung aus Nichts entgegengesetzt wäre. Gerade die Gedanken also, aus denen der Socinianismus streitet, wollte die Orthodoxie absichtlich vermeiden, alles Zeitliche und Räumliche dadurch entfernen. Wer hätte wohl jemals gesagt, der Sohn

1. Antequam ad singula testimonia respondeam, sciendum est, eam ex essentia Patris generationem esse impossibilem. Qu. 111. Die Verbesserer sagen etwas anständiger: implicare contradictionem. p. 58. Nam si Christus ex essentia Patris genitus fuisset, aut partem essentiae sumsisset, aut totam. Essentiae partem sumere non potuit, eo, quod sit impartibilis divina essentia. Neque totam, cum sit una numero, ac proinde incommunicabilis. Qu. 111. oder, wie die Verbesserer sagen: nam hac ratione Pater desiisset esse Pater et factus fuisset Filius. p. 58.

sey die Hälfte des Vaters, oder mit der Hervorbringung des Sohnes sey es um den Vater geschehen?[1] Für einen ewigen Act aber sah man die Zeugung an, weil man es nicht anders mit einer würdigen Vorstellung von Gott vereinigen konnte und eben hierin die göttliche Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters von einer menschlichen verschieden zu denken war, welche nur in der Zeit geschieht.

Bei diesen Stellen der heiligen Schrift, wie auch bei denen, in welchen Christo göttliche Namen, Eigenschaften und Verrichtungen beigelegt werden, wurde dem Socinianismus die Widerlegung zum Theil durch die Art, wie jene Stellen von der Orthodoxie angesehen wurden, nicht wenig erleichtert, bei einigen zog er seine Gegner in kleinliche Untersuchungen hinein, unter denen ihnen das theologische Moment jener Bibelbeweise unmerklich von selbst verschwand, bei anderen übte er auch schon die später erst vollkommen ausgebildete Kunst der Interpretation, die gewichtvollsten Stellen der heiligen Schrift so lange zu drehen und zu wenden, bis eine Plattheit oder nichts sagende Phrase herauskam. Auf solche Art behandelte er z. B. die Stelle Joh. 1, 3., wo es heißt, durch ihn, den Logos, ist Alles gemacht und ohne ihn ist nichts gemacht, was gemacht ist; imgleichen V. 10.: durch ihn ist die Welt gemacht. Dagegen er-

1. Nam certe si Deus sibi omnino similem generat, non est ipse natura sua et necessario singularissimus et sic neque summe perfectus, cum summe perfectus esse nequeat, nisi unus tantum. Quid vero cum incommutabili aeternitate ac perpetuitate alicuius excellentissimi individui, cuiusmodi Deus est, magis pugnare potest, quam sibi simile gignere, cum sibi similis generationem propterea in natura inveniri constet, ut genitum in generantis locum quodammodo succedat, id est, hoc intereunte illud remaneat et sic subinde perpetuo fiat, quo rerum genera conserventur? Certe nusquam quidquam apud Sacros scriptores legimus, quod nobis persuadere queat ac saltem innuere, Deum ex sua substantia generare, imo, cum apud eosdem legimus, Ioh. 1, 13., Iac. 1, 18., 1 Ioh. 3, 9. homines ex Deo nasci, sive a Deo generari, satis id nobis esse deberet, ut intelligamus, Deum alia prorsus ratione gignere, quam ex sua ipsius substantia etc. Quod regni Poloniae etc. l. c. p. 699.

innern die Socinianer: gemacht sey noch keinesweges geschaffen, welches an sich unstreitig richtig, da der Begriff der Schöpfung der einer Hervorbringung ist aus Nichts; daß aber hier gemacht vollkommen identisch sey mit geschaffen, bewies man aus anderen Stellen leicht, wie Ephes. 3, 9. Sodann bemerken sie: es heiße nur, durch ihn sey Alles gemacht, worin es ja deutlich liege, er sey nicht als die causa prima, sondern nur als die secunda und media zu denken. Endlich heiße Alles hier nicht Alles, sondern müsse auf das nächste Subject restringirt werden, welches bei Johannes das Evangelium sey; auf dieses also, auf Alles, was zum Evangelium Christi gehöre, beziehe sich die ihm zugeschriebene Schöpfung, und wenn Johannes hinzusetze, ohne ihn sey nichts gemacht, was gemacht ist, so stehe das nur zur Erläuterung des Vorhergehenden da, obgleich man deswegen nicht gerade sagen könne, Alles sey selbst in Ansehung des Evangeliums von ihm allein geschehen, da ja die Apostel auch Einiges gethan, wie die Berufung der Heiden und die Abschaffung des Cerimonialgesetzes. Denn obwohl in Ansehung des Ursprungs auch dieses noch Christo zuzuschreiben, so sey es doch nicht so in Ansehung der Ausführung, obwohl sie es in seinem Namen und unter seiner Autorität gethan hätten.[1] Der Ausdruck: Welt, bedeute bald das Menschengeschlecht, bald die künftige Unsterblichkeit, bald die Zukunft überhaupt, und so sey zu verstehen, was Johannes gesagt: durch Christum sey die Welt gemacht, nämlich auf zweifache Weise; einmal könne es heißen: das menschliche Geschlecht sey durch ihn reformirt und gleichsam von neuem gemacht worden; oder so: durch ihn sey uns die Unsterblichkeit, die wir erwarten, geworden. Auf diese Art wurde von der sogenannten creatio secunda verstanden, was die Orthodoxie gewöhnlich von der creatio prima zu verstehen pflegte.[2]

1. Qu. 128. 129.
2. Qu. 131. ed. 1684. p. 75 sqq. Auf die nämliche Weise wird die

Für das Dogma von der Menschwerdung des Sohnes Gottes führte die rechtgläubige Lehre von jeher vorzüglich die Hauptstelle Joh. 1, 14. an: das Wort ward Fleisch. Dagegen stellte der Socinianismus eine ganz andere Erklärung der Worte auf. Er erinnert, das ἐγένετο, wie es ja auch im 6. Vers vorkomme, müsse nicht nothwendig durch factum est übersetzt werden, da es ja hier nur fuit heiße; das verbum oder der sermo aber sey keinesweges Gott, nämlich der höchste, sondern der andere, untergeordnete; denn sehr unnatürlich würde es klingen, wenn Johannes hätte sagen wollen, das Wort sey Fleisch geworden oder habe die menschliche Natur angenommen, da er vorher schon so viel von dem Worte gesprochen, welches seine Menschheit voraussetze und was auf die Geburt des Menschen Christus folgte. Der einzig wahre Sinn dieser Worte sey dann dieser: das Wort, obgleich mit einer gewissen Gottheit oder Göttlichkeit begabt, sey doch seiner Substanz nach Mensch gewesen, allem Elend und dem Tode selbst nicht weniger, als alle anderen Menschen, unterworfen: denn diese Bedeutung habe in der Schrift das Wort Fleisch, wie ähnliche Stellen zeigen.[1]

Einen Hauptbeweis für die vorweltliche Existenz des Sohnes Gottes, und somit für die göttliche Natur Christi, führte die Orthodoxie gemeiniglich aus Joh. 17, 5. Hier urgirte nun der Socinianismus schon zuerst, daß bei der Bitte um die Herrlichkeit, von der hier die Rede ist, sich an eine göttliche Natur gar nicht denken lasse, und die Orthodoxie half sich in diesem Fall und in ähnlichen Fällen so, daß sie annahm, eine Aeußerung

Stelle Col. 1, 16. ausgelegt: ad eum modum, quod per Christum omnia, quae sunt in coelis et in terra, postquam eum Deus a mortuis excitavit, reformata sint et in alium statum et conditionem translata, id vero, cum Deus et angelis et hominibus Christum caput dederit, quia antea tantum Deum solum pro Domino agnoverunt. Qu. 133.

1. Quod sermo, quamvis tanta divinitate praeditus quantam verbis suis Iohannes descripsit, substantia sua homo fuerit, miseriis et afflictionibus ac morti denique non minus, quam caeteri homines, obnoxius. Qu. 146. ed. 1684. p. 98.

der menschlichen Natur, wie dieses Bitten, schließe darum noch nicht gerade das aus, was die göttliche Natur angehe. In der Bitte selbst aber liegt nach socinianischer Vorstellung nichts als der Sinn, daß Gott der Vater Christo, als seinem Sohn, jetzt wirklich möge zu Theil werden lassen, was er ihm schon, ehe die Welt war, zugedacht. Auf diese Weise war, was in der Stelle, nach der Meinung der Orthodoxie, für eine vorweltliche Existenz Beweisendes zu liegen schien, vollkommen umgangen und allein auf den ewigen vorweltlichen Rathschluß Gottes eingeschränkt.[1]

Wenn die bis hieher entwickelte Lehre der Socinianer über die Person Christi meist durchgängig negativ war und gegen die orthodoxe positive Lehre gerichtet, so mag jetzt nur noch mit Recht die Frage entstehen, was sie denn nun aus dem Menschen Christus, an welchem von göttlicher Natur nichts zu finden ist, machen, und wozu sie ihn überhaupt noch brauchen wollen. Abstrahirend von allen Speculationen über das eigentliche und wahre Seyn Christi, genügte ihnen, nur festzusetzen, daß er ohne alle göttliche Natur ein bloßer Mensch gewesen. Aber bald machte sich ihnen doch auch die Unmöglichkeit, die göttliche und menschliche Natur in Christo so scharf und genau abzusondern, fühlbar, und mehr als an einem Puncte verläßt der Socinianismus das Gebiet des allein Menschlichen und nimmt seine Zuflucht zu etwas Höherem, um sich das Außerordentliche an der Person des Erlösers zu erklären. Dieß geschieht schon

1. Hic scriptum est, Iesum rogare hanc gloriam, quod naturae divinae prorsus repugnat. Loci vero sententia est, Christum rogare Deum, ut ipsi gloriam facto ipso det apud se, quam habuerit apud ipsum, ipsius constitutione et decreto, antequam mundus fieret. Habere enim quidpiam apud aliquem, id saepe dicitur, quod ipsi promissum destinatumque est, quo pacto apud eundem Ioannem non semel credentes dicuntur habere vitam aeternam. Huc accedit, quod non simpliciter dicat Christus, se eam gloriam habuisse, sed apud Patrem habuisse, quasi dicat, apud Patrem iam olim et ante mundum conditum sibi repositam: nunc petens, ut eam habeat in se re ipsa collatam. ed. 1684. p. 122.

in Ansehung der Empfängniß Christi, welche sie gewissermaßen mit einer höheren Natur in ihm in Verbindung bringen, und weswegen er auch vor Allem Gottes Sohn zu nennen ist.[1] Wie aber an Gott selber nicht sein Seyn, sondern sein Wille das Wichtigste ist, so kommt es auch, nach der Socinianer Lehre, bei Christo weniger darauf an, was er gewesen, als was er gelehrt, weniger auf die göttliche Natur, die man ihm fälschlich beigelegt hat, als auf den göttlichen Willen, den er bekannt gemacht hat. Wie aber nun er, ein bloßer Mensch, zu solcher Erkenntniß des göttlichen Willens gelangt sey, dieß wird in der socinianischen Lehre auf eine ganz eigenthümliche Weise erklärt. Gott nämlich habe ihn, heißt es da, kurz vor dem Beginn seines öffentlichen Lehramtes zu sich in den Himmel genommen, ihn daselbst aufs Vollkommenste unterrichtet von seinem Willen und ihn dann zur Bekanntmachung desselben prächtigerweise vom Himmel herabgesendet.[2] In dieser Gestalt und in diesem System, an diesem Ort und in diesem Zusammenhang nimmt sich doch diese Vorstellung gar zu sonderbar aus. Auf der einen Seite trennen sie die menschliche Natur Christi von der göttli-

1. Divina ista Christi filiatio eatenus tantum ad eius naturam aliquo modo referri potest, quatenus id respicit, quod Christus divini Spiritus vi, sine viri ope, in virginis utero conceptus et formatus fuit. Nam huiusce rei caussa eum Dei filium vocatum iri, ipsius Dei angelus ipsimet virgini, ex qua natus est, praedixit Luc. 1, 35. et quidem consequenter Dei filium proprium et unigenitum; cum nemo alius hac ratione et ab ipso primo ortu Dei filius unquam exstiterit, etc. Breviss. inst. l. c. p. 654.

2. Unde apparet, Christum nobis Dei voluntatem perfecte manifestasse? Hinc, quod ipse Iesus perfectissima ratione eam a Deo in coelis sit edoctus et ad eam hominibus publicandam e coelo magnifice sit missus et eam perfecte iisdem enarraverit. Qu. 194. Die Verbesserer drücken dieß so aus: Sed qua ratione ipse Dominus Iesus ad istius divinae voluntatis notitiam pervenit? Ea ratione, quod in coelum adscenderit, ibique Patrem suum et eam, quam nobis annunciavit, vitam et beatitatem viderit et ea omnia, quae docere deberet, ab eodem Patre audierit, a quo deinde e coelo in terram demissus Spiritus S. immensa copia perfusus fuit, cuius afflatu cuncta quae a Patre didicit, prolocutus est. p. 146.

chen so, daß man glauben sollte, es sey gar keine Gemeinschaft mehr zwischen ihnen. Auf der anderen lassen sie den Menschen Christus in den Himmel steigen und erdichten einen raptus in coelum beim Antritt seines Amtes auf Erden, von welchem die heilige Schrift nichts weiß. Diese so äußerst gezwungene Auskunft hat, nach Socins Aeußerungen selbst, ganz den Character einer bloßen Nothhülfe.[1] Auf eine äußerst sinnliche und materielle Weise wird hier der zwischen dem Himmel und der Erde abgerissene Faden wieder angeknüpft. Auf eine solche Art ist Christus dazumal im Himmel gewesen, daß seinem Aufenthalte daselbst die vollkommenste Unwissenheit über den göttlichen Willen scheint vorhergegangen zu seyn, und dieses Seyn Christi im Himmel wird auf eine so zeitliche Weise gedacht, daß nothwendig folgen müßte, die dreißig Jahre hindurch, die seinem öffentlichen Auftritt vorhergingen, habe er nicht des Vaters, sondern nur seinen eigenen Willen gekannt und gethan, und nicht gedacht wird hier daran, wie er in seinem zwölften Jahre sich schon erwies. Luc. 2, 46. 49. Auf eine so fleischliche Weise werden die Stellen der heiligen Schrift, aus denen sie dieses zu beweisen versuchen, erklärt, wie es selbst die Orthodoxie kaum zu thun gewohnt war. Es gehören dahin vornehmlich Joh. 6, 38. 62. 3, 13. 31. 8, 28. 16, 28.[2] Die Socinianer verlangen, daß man alle diese Stellen nicht figürlich, sondern wörtlich und eigentlich verstehen soll.[3] Sie bauen auf die innere Wahrheit und Gewißheit dieser Vorstellung soviel, daß sie dieselbe zur

1. Similiter, quod filius hominis in coelo fuerit, antequam eo conspicue ascenderit, revera et proprie ad hominem illum, Iesum Nazarethanum referri et potest et debet. Nam quod revera homo ille, postquam natus est ex virgine et antequam Evangelium annunciaret, in coelo fuerit ibique ab ipso Deo ea didicerit, quae humano generi patefacienda per ipsum erant, adeo est verisimile, ut aliter fieri non potuisse videatur. Soc. de Deo, Christo et Sp. S. sive argum. omnium potissimi refutatio. Opp. I. p. 813.

2. Qu. 195.

3. Qu. 180.

Noth auch ohne die heilige Schrift, und falls in dieser nichts davon geschrieben stände, beweisen zu können sich getrauen.[1] Sie nehmen das Alte Testament zu Hülfe, um aus ähnlichen Fällen diesen merkwürdigen Vorfall zu erklären.[2] Und doch bringt es Socin selbst, von welchem diese schöne Lehre höchst wahrscheinlich als ein Familiengut ursprünglich ausgegangen war,[3] nicht weiter damit, als höchstens nur bis zur Wahr-

1. „Es möcht' aber Jemand sagen, ist Christus der Mensch, nachdem er schon geboren war, im Himmel gewesen und von dannen kommen, so muß er zuvor hinaufgestiegen seyn. Weil man aber von dieser Sache in heiliger Schrift nichts findet, lasse sichs ansehen, daß unsere Meinung nicht wohl bestehen könne. Hierauf geben wir erstlich zur Antwort, daß es nicht folge, so von Christi Aufsteigen gen Himmel, ehe er von dannen kommen, nichts geschrieben ist, daß er darumb nicht hinaufgestiegen oder genommen sey, und sagen, daß es genug sey, daß man solches, gleichwie in derselben Objection selber geschieht, durch eine consequentiam beweise. Denn gewißlich, wo Christus im Himmel gewesen ist, nachdem er schon ein Mensch war, so muß er nothwendig daselbst hinaufgestiegen oder genommen seyn, nachdem er ein Mensch geboren war, obwohl solches im geringsten nicht in heiliger Schrift gelesen würde. Aber dennoch sagen wir, daß es geschrieben sey u. s. w. Ostorodt, Unterrichtung S. 94.

2. Denn so Moses, welcher Christi Figur war, auf den heiligen Berg gestiegen, daselbst mit Gott oder mit seinem Engel eine Zeitlang conversiret und geredet, ehe Gott durch ihn seinem Volke die steinernen Tafeln gegeben, auf welche er sein Gesetz geschrieben hatte, und ihm die Dinge, welche zum Gottesdienst gehörten, welcher durchaus in äußerlichen und leiblichen Dingen bestund, vorgeschrieben hat: wieviel mehr hat Christus, durch welchen Gott der Welt das Geheimniß des Evangelii offenbaren und seinen durchaus geistlichen Gottesdienst vorschreiben wollen, in den Himmel steigen sollen, mit Gott allda eine Zeitlang conversiren und von ihm selber gelehret worden, was er reden und thun solt, wie denn Christus selber gesagt, daß er nichts von ihm selber gethan oder geredt, sondern wie ihn sein Vater geleret und ihm geboten hatte. Daß aber nicht Jemand gedenken möcht, als wäre es unmöglich oder ungewöhnlich, daß ein Mensch vor seinem Tode könne in dem Himmel seyn und wieder von dannen kommen, der bedenke nur, was der Apostel Paulus von ihm selber bezeuget hat, nämlich daß er in den dritten Himmel genommen und im Paradiese gewesen sey. Dieß kann nun ein Jechlicher sehen, und verstehen, daß es hat geschehen können u. s. w. S. 94. Wörtlich fast Alles nach F. Socinus.

3. F. Socin läßt deshalb breviss. rel. inst. Opp. I. l. c. seinen Discipel sagen, diese Lehre sey in der That ganz neu und unsern Vorfahren ganz unbekannt gewesen. Iam tuae sententiae — quantumvis novae et

scheinlichkeit, welche unsichere und schwankende Sprache eines Systemes wenigstens nicht würdig ist.[1] Den Einwurf, daß doch die Evangelisten in ihren Geschichten von Jesu nichts der Art erzählt und diese Auffahrt Christi in den Himmel nicht so, wie die spätere Himmelfahrt, berichtet haben, räumt er mit der nämlichen fleischlichen Exegese hinweg, indem er sagt, jene wäre blos nicht so sinnlich, wie diese, vor sich gegangen, man hätte jene blos nicht so gut sehen können, wie diese.[2]

Es kann wohl Niemandem das vorgesteckte Ziel entgehen, wozu man diese so wenig begründete Lehre nöthig hatte: man brauchte sie offenbar, um für das Lehramt Christi ein göttliches Princip zu finden, wie dieses auch der racauische Katechismus ganz offen gesteht. Reinmenschlich und in dem aufgestellten Gegensatze nichtgöttlich wäre ja sonst selbst die anerkannt göttliche Lehre Christi und seine ganze Sendung auf Erden; es war nach socinianischer Lehre selbst der Zweck von jener, uns den göttlichen Willen bekannt zu machen, und eben so gewiß, daß der Mensch ohne göttliche Offenbarung auch den göttlichen Willen nicht wahrhaft gewiß und vollständig erkennen könne; um also beide, die Sendung und Lehre Christi, als göttlich zu begreifen

maioribus nostris fortassis inauditae libenter acquiesco. Nach ihm befindet sich diese besondere Vorstellung bei allen seinen Nachfolgern. S. Ioh. Crell de uno Deo Patre. c. 31. Ion. Schlichting Commentar. in Ioh. 3, 13., wo er den Enjedin widerlegt, der daran zweifelt. Val. Smalz. de divinitate Christi. c. 4. und der jüngere Crell (Artemonius) in dem Tractat: Initium Evangelii Iohannis restit. S. Mosheim de raptu Christi in coelum. Syntagma dissertt. ad sanct. discipl. pertinent. p. 375.

1. Cum contra nihil verisimilius et verbis ipsius Christi et hic et alibi magis consentaneum sit, quam ipsum Christum, postquam natus est homo et antequam munus sibi a Deo Patre suo demandatum obire inciperet, in coelo, divino consilio atque opera fuisse et aliquamdiu ibi commoratum esse, ut illa ab ipso Deo audiret et praesens apud ipsum videret, quae mundo mox annunciaturus et pate facturus ipsius Dei nomine erat. Breviss. instit. l. c.

2. In promptu causa est, cum res ista eiusmodi fuerit, quae a nemine conspecta sit, nec porro plane conspici a quoquam potuerit. l. c.

und darzustellen, erdichten sie jene zeitliche Erhobenheit Christi in den Himmel und leiten von ihr den göttlichen Character des Lebens Christi und seiner Lehre her. Sohn Gottes selbst heißt er nur darum, weil er auf diesem Wege eine göttliche Lehre überkommen und der Welt mitzutheilen übernommen hat.[1] In ihm hat die Fülle der Gottheit gewohnt leibhaftig, heißt, nach dieser Ansicht, nichts Anderes, als in seiner Lehre sey der ganze Wille Gottes vollständig und wirklich geoffenbaret worden.[2] Man kann es der Orthodoxie nicht verargen, wenn sie zwei sehr verschiedene Begriffe nicht so verworren und durch einander geworfen wissen wollte: denn wer nur von gesundem Verstand hätte sich wohl jemals so ausgedrückt, die Fülle der Gottheit sey nichts weiter, als der vollständige Wille Gottes, und

1. — Quare ex eiusmodi loquendi modis natura divina in Christo probari non potest. In omnibus vero his locutionibus, quam divinum muneris Christi principium fuerit, duntaxat describitur. Quaest. 180. „Es ist offenbar, daß man von Gottes Willen nichts wissen kann, es sey denn, daß es Gott den Menschen offenbare. — Derhalben hat Gott, da die Zeit herbeigekommen war, nehmlich seinen Willen und sein Decret zu volziehen, Jesum Christum, seinen eingebornen Sohn, in die Welt gesandt, daß er diesen seinen Willen der Welt offenbarte. — Und dieß ist die wahrhafte Ursach, warumb Christus Gottes Sohn in der heiligen Schrift, des unsichtbaren Gottes Bild und seiner Herrlichkeit Glanz, ja seiner Substanz Abbildung oder Abdruck genennet wird, nehmlich, daß er uns den unsichtbarlichen Gott, das ist, seinen Willen und Kraft (denn Gottes essentiam oder Wesen, wie es unmüglich, also auch angesehen den Rath Gottes, war es unnüz, den Menschen anzuzeigen), sofern unsere Seligkeit das bedürfte, sichtbarlich gezeiget hat. — Derhalben ist sich wohl zu verwundern, daß die Trinitarii aus diesen und dergleichen Oertern (Joh. 12, 46. 1 Tim. 6, 16.), aus welchen man verstehen kann, daß, wer Christum gesehen, den Vater selb gesehen hab, sich unterstehen, zu beweisen, daß Christus Gottes Son mit Gott, seinem Vater, eines Wesens sey: da sie zum wenigsten hätten sollen anmerken, daß Sehen oft in heiliger Schrift soviel heißt als Kennen und das Wörtlein Gott nicht allezeit das Wesen Gottes, sondern auch zu Zeiten allein seinen Willen bedeut: Christus aber oder Gottes Sohn nicht allewege für seine Person, sondern auch nicht selten für seine Lere oder das Evangelium genommen worden." Ostorodt, Unterrichtung S. 142 ff.

2. — asserit scriptura, omnem plenitudinem Deitatis in eo habitare corporaliter, id est, quod in doctrina ipsius tota Dei voluntas integre et reapse est patefacta. Qu. 194.

das Wohnen der Fülle Gottes in Jemandem auf eine leibhaftige Weise sey einerlei mit der Offenbarung und Lehre vom Willen Gottes.

Sohn Gottes und selbst Gott heißt aber auch, nach socinianischer Lehre, der Mensch Christus darum, weil er, nach Tod, Auferstehung und Himmelfahrt von seinem Vater hocherhöhet, zu seiner Rechten gesetzt, mit aller Gewalt im Himmel und auf Erden ausgestattet, kurz so mit der Zeit zum Gott geworden ist. Alle Stellen der heiligen Schrift, die von der Herrlichkeit Christi bei seinem Vater reden, haben, nach dieser Lehre, zwar durchaus keine Beziehung auf eine göttliche Natur in Christo und noch weniger auf ein Seyn bei Gott von Ewigkeit her; aber daß der Mensch Christus wegen des besonderen Gehorsams, so er Gott geleistet, und wegen der guten Eigenschaften, die er sich erworben, in der Folge zur Theilnahme an der Gottheit gelangt sey, gehet ihr aus Joh. 5, 22. 23. und Phil. 2, 9. und vielen anderen Stellen deutlich hervor.[1] In dieser Glorie lebt er nun im Himmel, vertritt uns bei Gott, regiert seine heilige Kirche, kennt das Innerste unserer Herzen, macht uns selig und erhört unsere Bitten, so wir an ihn uns wenden. Es gebührt ihm deswegen auch eine wahrhaft göttliche Verehrung und Anbetung.[2]

1. Divinum ipsius Christi in nos imperium, unde merito et Deus et noster Deus esse dicitur Ioh. 1, 1. 20. 21. Dei siquidem nomen non substantiam sive essentiam ipsam illius, cui tribuitur, significat, nec alicuius substantiae sive essentiae est revera proprium, sed est nomen, ut vocant, appellativum, quo in Hebraica lingua, cuius idiotismis referta sunt ipsa N. T. scripta, significatur potentia et inde potestas et idcirco ii, qui potentia aut potestate aliqua sunt praediti, Dii in sacris literis vocantur etc. Breviss. inst. l. c. p. 655.

2. Quid igitur de Christi adoratione dicemus, cum non solum, ut adversarius ipse confitetur, Deus praeceperit, ut illum adoremus et quidquid cultus et adorationis illi tribuatur id, in se profectum ultro agnoscat, verum etiam tanta potestate, maiestate et gloria eum donaverit ac decoraverit, ut nulla ratione fieri possit, quin a nobis divina ratione colatur et adoretur? Quomodo enim fieri potest, ut Iesus Christus hominum et angelorum omnium Dominus fuerit factus eique omnis potestas in coelo et in terra data fuerit, sua simul Dei-

In diesen Meinungen fand nun von jeher die kirchliche Orthodoxie nicht nur die ärgste Ketzerei, sondern auch wahre Abgötterei, und wie konnte sie auch wohl anders die göttliche Verehrung und Anbetung eines bloßen Menschen, eines Geschöpfes nennen, welches nach socinischer Lehre Christus immer war und blieb, auch da er nun endlich mit Gottes Hülfe zum Gott ge-

que ecclesia regenda et gubernanda illi fuerit tradita, cui ecclesiae omnia bona, potissimum vero spiritualia, quibus illa indiget, ipse perpetuo largiatur ac subministret, praeter se ipsum denique Deus omnia ei subiecerit ipsumque suum solium illi impertierit et tamen adorari, id est divino cultu affici a nobis non debeat? F. Soc. resp. alt. ad resp. And. Volani. Opp. II. p. 411. „Warum wir uns fleißig bemühen, Christi zu seyn und ihm Gehorsam zu leisten und um seinetwillen alles Unglück, auch den schröcklichsten Tod selbsten nicht zu fliehen. Ueberdas so schreyen wir jezt zu ihm um Hülfe in allen unsern Nöthen, sonderlich in den geistlichen, und ehren ihn mit göttlicher Reverenz und Anbetung sowohl äußerlich, als im Herzen. Welches denn allein genugsam beweiset, daß wir Christum nicht für einen pur lautren Menschen halten, was seine qualitates betrifft, welche so sehr übertreffen menschliche Condition und Zustand und solch eine Majestät, Herrschaft und Macht in sich begreifen, daß wir ihn, obwohl sein Wesen kein anderes, denn eines Menschen Wesen ist, dennoch mit gleicher Art des Gottesdienstes ehren, mit welchem wir sonst Gott selber ehren, welcher ihn zu seiner Rechten gesetzet und ihm seinen eigenen Stuhl zu besitzen eingegeben hat, Apoc. 3, 21., und derhalben neben Gott, ja samt Gott zugleich, von allen Creaturen geehret und angebetet wird, Apoc. 5, 13." Ostorodt, Unterrichtung S. 134. S. Quaest. 183. 184., und in der späteren Edition steht folgender Zusatz: Christum opem nobis afferre et posse et velle et preces nostras intelligere, unde probas? Posse eum opem nobis in omnibus afferre ex eo patet, quod omnis illi sit data in coelo et in terra potestas, tantaque eius sit potentia atque efficacia, ut possit sibi subiicere etiam omnia, nosque a morte liberare et immortalitate donare, quo nil est maius. Velle autem patet tum ex eo, quod id promiserit, tum, quod tam propenso sit in nos, qui cum illo etiam naturae vinculo coniuncti sumus, affectu, ut et animam suam aliquando pro nobis posuerit et nunc quoque fratres suos appellare nos non dedignetur, miseriasque nostras expertus nobis prompte succurrere novit; tum denique, quod eum ipsum in finem Servator, et Sacerdos et Rex et caput nostrum sit a Deo constitutus, ut salutis nostrae curam gereret ac opem nobis ferret. Denique intelligere eum preces nostras ex eo patet, quod scit omnia, corda ac renes scrutetur et occulta tenebrarum perspiciat, quodque ipse dixerit, se facturum, quicquid in nomine eius petiverimus. Unde necesse est, ut et sciat, quae petimus. ed. 1684. p. 167.

worden war. Gleich von Anfang an nahmen auch einige, unter denen besonders Franz Davidis in Siebenbürgen war, diese schwache Seite ihres Lehrbegriffs gewahr, die mit dem ersten der zehn Gebote stritt, und verbesserten sie wenigstens durch eine unleugbare Consequenz, durch die Behauptung, daß man Christo, als einem bloßen Menschen, was auch immer im Himmel aus ihm geworden seyn möchte, doch nimmermehr göttliche Ehre und Anbetung zugestehen oder gar ihn im Gebete anrufen könne — welches dann, da es zur Verehrung des einzig wahren Gottes zurückzuführen schien, selbst von der Orthodoxie als ein richtiges und religiöses Gefühl noch an denen geachtet wurde, welche übrigens Christum nichts desto weniger für einen bloßen Menschen erklärten.[1] Socin aber und seine ächten Jünger lehrten, daß Christo die göttliche Ehre der Adoration zukomme, sofern und weil er vom Vater also erhöhet und ihm zunächst gestellt worden wäre, also alle Ehre im Grunde doch wieder auf Gott zurückfalle, der einen Menschen so hoch erhoben und so nahe neben sich gestellt.[2] Einen Unterschied zwischen der göttlichen Verehrung des Vaters und Sohnes ließ er also insofern zu, als nach seinem Begriff dieser alle göttliche Macht und Herrlichkeit doch nicht von sich selbst besaß, sondern vom Vater bekommen

1. Die Hauptsätze der Lehre des Davidis stehen vor der Widerlegung derselben von Socin und sind diese: Thesis 1. Quandocunque vocabulum Invocationis accipitur pro cultu et fiducia, qua a Deo petimus bona corporalia et spiritualia, Christo invocationem tribui in Sacra Scriptura non legi. Thesis 2. Christus invocari nec debet nec potest propter has causas. Causae: 1) mandatum Dei severum exstat, extra Deum patrem creatorem coeli et terrae neminem invocandum esse; 2) neminem invocandum esse praeter patrem coelestem, Christum magistrum veritatis docuisse; 3) Invocatio vera esse definitur, quae fit in spiritu et veritate ad patrem. Ergo falsa, quae fit ad filium; 4) formula orationis directae non ad Christum, sed ad patrem referuntur. Opp. II. p. 713.

2. Hac ratione enim nihil decedit eius gloriae, cum universa in eum referatur. Etenim cum Dominus Iesus a Deo pendeat et ei subordinatus sit, quicquid honoris ei exhibetur, id totum in ipsum Deum redundat. Qu. 186.

hatte und diesem untergeordnet war.[1] Wenn die Orthodoxie dagegen lehrte, daß die göttliche Ehre, dem wahren Gott erwiesen, nothwendig jede andere ausschließe und aufhebe, welche man einer Creatur erweisen wolle, und daß beide nimmermehr zusammen bestehen könnten, so behauptete Socin hingegen, daß in der That nur die Art, nicht das Wesen der Gottesverehrung geändert, daß Gott vor Christo unmittelbar angebetet worden wäre, nun aber mittelbar durch ihn angebetet würde,[2] also auch der

1. Quocirca necesse est, ut adoratio, quae Filio, ut omne iudicium habenti, debetur, non ut primae, sed ut secundae causae illi debeatur, Patri vero adoratio, eodem nomine ut primae causae reservetur et simul, quod Filius adorari debeat, id ex Patris dono et voluntate profectum fuisse agnoscatur. Id quod sane Filii adorationem Patris adorationi per omnia parem esse non posse evidenter ostendit, etc. Socini Resp. alt. ad resp. And. Volani l. c. p. 409. Ergo is honor et cultus Christo ad eum modum tribuitur, ut nullum sit inter Christum et Deum hoc in genere discrimen? Imo permagnum est. Nam adoramus et colimus Deum, tanquam causam primam salutis nostrae, Christum tanquam secundam, aut, ut cum Paulo loquamur, Deum tanquam eum, ex quo omnia, Christum ut eum, per quem omnia. Qu. 245.

2. Si item Deus, quidquid cultus et adorationis Christo tribuitur, id in se profectum ultro agnoscit, apparet manifeste, Christi adorationem cum adoratione, quae soli Deo ex ipsius lege debetur, qualiscunque tandem Christi adoratio sit, nullo modo pugnare posse, etiamsi Christus nec persona, nec essentia sit ipse Deus. Quemadmodum si Rex aliquis primum ediceret, ne quis cuiquam, praeterquam sibi soli, in salutatione procumberet, deinde rursus ediceret, ut unusquisque filio suo, aut cuipiam alii similiter in salutatione procumberet, addens praeterea, se quidquid honoris illi deferretur, sibi ipsi delatum esse agniturum; nemo futurus esset, qui diceret, eiusmodi honorem isti delatum cum honore pugnare, qui soli regi ex ipsius priore edicto debetur, quamvis iste nec persona, nec essentia Rex ipse sit. Socini Resp. ad Resp. A. Vol. l. c. p. 411. Quaest. 244., welche in der späteren Ausgabe so lautet: Ea vero additione, quod Christum pro Deo eo, quo dictum est sensu agnoscere et cum cultu prosequi divino teneamur, nonne primum hoc Decalogi praeceptum prorsus immutatur? Nequaquam. Id enim hoc tantum vult, ne Deos alienos coram Deo habeamus. Christus autem Deus alienus non est, siquidem ipse Deus divinam suam coelestemque maiestatem cum illo communicavit et hactenus eundemque secum effecit: neque Deus hoc praecepto nobis dato sibi facultatem eripuit, Christum suum ad coelestem potestatem evehendi, suamque gloriam per hoc amplificandi,

Vorwurf der Abgötterei nur die allein treffe, welche solche Creaturen verehrten, die nicht von Gott gleiche Macht, Ansehen und Herrlichkeit bekommen hätten. [1]

Ueber Adoration und Invocation Christi und den Unterschied beider stellte F. Socinus noch einige besondere Grundsätze auf. Er behauptete nur jene streng und fest, nicht so die andere. Die Invocation schloß nach seiner Vorstellung die Adoration in sich, nicht so hingegen diese jene. [2] Er behauptete, daß jeder Christ schuldig und verbunden sey, Christo göttliche Ehre und Anbetung zu erweisen, und lehrte, daß man Christum schicklicherweise auch anrufen, sich mit allem Anstand im Gebete an ihn wenden und um seine Hülfe und Wohlthaten ihn anflehen könne und dürfe, ohne dieses gerade zur Seligkeit nothwendig zu finden. [3] Im Streit mit Volanus und früher mit Davidis hatte Socin schon diese Behauptungen aufgestellt; das Unstatthafte und Widersinnige derselben deckte ihm aber schon sein Freund

sed nos lege sua circumscripsit, ne quemquam nostro arbitratu secum in cultu et honore divino auderemus coniungere. Praeceptum ergo de uno tantum Deo habendo et colendo, salvum manet sed ratio solummodo eum colendi hactenus mutata est, quatenus olim sine Christo, nunc per Christum solus Deus colitur. p. 171.

1. ed. 1684. p. 171. 172.

2. So lautet auch einer der Zusätze in der späteren Ausgabe des Katechismus. Invocatio Dei inconspicui adorationem necessario complectitur, quamquam non contra. ed. 1684. p. 159.

3. Quamvis corpore nobis Christus non adsit, adest tamen spiritu et non modo gestus nostros omnes et verba videt et audit, sed cor ipsum nostrum perpetuo novit atque intuetur, nec quicquam hic diversi est ab eo, quod foret si ubique et semper praesens nobis corpore adesset. Quocirca quemadmodum nemo potest negare, quin, si Christus corpore praesens nobis esset, eum adorare et tamen eodem tempore simul non invocare possemus, sic negandum nullo modo est, eum licet a nobis corpore absentem, adorari sine invocatione posse. F. Socini Resp. ad Ioh. Niemoievii epist. 1. de Sacrificio et Invocat. Christi. Opp. II. p. 468. In quo is honor divinus Christo debitus consistit? in eo, quod quemadmodum adoratione divina eum prosequi tenemur, ita in omnibus necessitatibus nostris eius opem implorare possumus. Adoramus vero eum propter ipsius sublimem et divinam eius potestatem. Qu. 237. Wörtlich nach Socin.

Niemojevius auf und zeigte ihm, daß er offenbar, was er mit der einen Hand gebe, mit der anderen wiederum genommen und die ersten Grundbegriffe der Religion verwirrt habe.[1] Socin erneuerte nämlich hier den auch sonst von ihm statuirten und angewendeten, durchaus eitlen und nichtigen Unterschied zwischen demjenigen, was zur Religion und was zur Seligkeit gehöre, und behauptete, eine Religionspflicht sey es zwar, Christum auch im Gebet anzurufen, aber zur Seligkeit gehöre es nicht, und man komme auch eben so gut zurecht, wenn man in seinem Gebete sich an Gott selbst halte.[2] Diese Verwirrung der Begriffe war aber eine unvermeidliche Folge davon, daß er, was er auch immer aus Christo im Himmel werden ließ, doch aus dem Gegensatze des bloßen Menschen und wahren Gottes nicht herauskam.[3]

1. Non possum percipere, quomodo haec conciliari possint: non debemus, sed possumus, quasi in negotio salutis nostrae liberum sit facere vel omittere, prout nobis aliquid magis necessarium vel e contra visum fuerit. Ego vero non tantum posse, sed et debere nos Iesum Christum invocare ab illoque bona nobis necessaria petere, affirmo etc. Mihi videtur huiusmodi Christianus, qui Dominum Iesum Christum invocare non vult aut non audet, vix nomine Christiani dignus, quod et tibi verisimile videri credo. Cur igitur ex re necessaria liberum ac indifferentem facere vis? Scio in publicis precibus non semper id requiri, cum et exempla Apostolorum diversum ostendant; verum hic non de hac re loquor, sed conscientiae singulorum fidelium in veritate notitiaque nominis Iesu Christi erudiendae et stabiliendae sunt, ut quid credere de Christo, qualemque fiduciam concipere, quae demum et qualia bona ab eo sperare debeant, certo persuasi sint. Ioh. Niemoievii epist. duae. Socini Opp. II. p. 465.

2. l. c. p. 466. Vor seiner Widerlegung der Theses des Davidis kommt folgende Notiz an die Leser vor. Quod in hac disputatione cum Francisco Davidis non semel affirmamus, nos non teneri invocare Christum, sed tantum iure omnino posse, id non ita intelligendum est, quasi nunquam necesse sit, ut Christum invocemus, nunquamque evenire posse, ut peccemus, si Christum non invocaremus. Hoc enim evenire posse, prorsus statuimus, veluti, si in coetu, in quo praesentes simus, Christus publice invocetur, ut non raro fieri contingit. Vel si spiritus nobis suggesserit, ut id faciamus. Verba enim nostra de absoluta tantum, non autem de qualibet necessitate accipienda sunt. Opp. II. p. 712.

3. l. c. p. 467.

Durch den Streit mit einigen ihrer Glaubensgenossen, welche die Adoration und Invocation Christi unbedingt verworfen hatten, war wenigstens jene dem F. Socin und den meisten seiner Anhänger eine so ernsthafte Angelegenheit geworden, daß sie geradezu jeden für einen Unchristen erklärten, der hierin ihnen nicht beistimmen möchte. Die Orthodoxie kehrte diesen Grundsatz der Socinianer gegen sie selbst, da, wenn man Christum als einen bloßen Menschen betrachte, gar keine wahrhaft göttliche Verehrung gegen ihn möglich und gedenkbar sey.[1] Der heftige Eifer der Socinianer gegen die Heiligen- und Menschenverehrung in der römisch-katholischen Kirche[2] erschien der protestantischen Rechtgläubigkeit um so sonderbarer, da ja auch sie an Christo in der That nichts weiter als einen bloßen Menschen besaßen und das göttliche Seyn desselben, welches sie leugneten, so weit getrennt hatten von der göttlichen Macht und Herrlichkeit, die sie ihm beilegten.

Jetzt mag nur noch kurz angeführt werden, was endlich der Socinianismus von dem heiligen Geiste lehrt, den die Orthodoxie als die dritte Person der Gottheit betrachtet. Dasjenige,

1. Quid vero sentis de iis hominibus, qui Christum non invocant, nec adorandum censent? Prorsus non esse Christianos sentio, cum re ipsa Christum non habeant. Et licet verbis id negare non audeant, reipsa negant tamen. Qu. 246. Um vieles gelinder ist dieß in dem verbesserten Katechismus ausgedrückt. Quid vero sentis etc.? Quandoquidem illi demum Christiani sunt, qui Iesum agnoscunt esse Christum, seu coelestem illum populi divini Regem ac porro eum divina ratione colunt eiúsque nomen invocare non dubitant; qua de causa supra vidimus Christianos ita describi, quod nomen Domini Iesu Christi invocent, facile intelligitur, eos, qui id facere nolunt. Christianos hactenus non esse, quamvis alioqui Christi nomen profiteantur et doctrinae illius se adhaerere dicant. ed. 1684. p. 173.

2. Dixisti nos, secundum Deum, Christum colere debere, an quisquam praeterea colendus sit, doce. Nullo prorsus modo, nec enim ullum extat divinum testimonium, ex quo cuiquam, Christo excepto, datam in nos divinam esse potestatem appareat. Quod vero hodie in Romana Ecclesia Virgini Mariae et Sanctis potestas aliqua divina attribuitur, id totum in ipsorum opinione fundatum est. Qu. 247. cfr. Qu. 248. 249.

was der heilige Geist im Menschen ist, tritt in der socinianischen Lehre so stark und überwiegend hervor, daß kaum noch auf das gesehen wird, was er an sich und in Gott ist. Durchgängig wird in diesem System das Wesen des göttlichen Geistes mit den Wirkungen und Gaben desselben verwechselt. Aeußerst unsicher, schwankend und zweifelhaft ist deshalb auch diese Lehre in allen socinianischen Schriften vorgetragen. Der ältere racauische Katechismus fängt gleich von den zeitlichen und bleibenden Wirkungen desselben zu reden an und verknüpft ihn fast nicht einmal mit dem Wesen Gottes; die Verbesserer schicken eine Definition vorauf, nach der er eine von Gott den Menschen mitgetheilte Kraft oder Wirkung ist.[1] Dort aber wird erst, nachdem gezeigt worden, wie sich in den Wundern des Christenthums die Wirkungen des heiligen Geistes bewiesen, auf die Frage: was denn der heilige Geist sey, geantwortet: damit man desto besser einsehe, was er sey, müsse man wissen, erstlich, daß unter diesem Ausdruck im N. T. das Evangelium verstanden werde.[2] Dann aber bezeichne derselbe auch eine Gabe Gottes oder die feste und gewisse Zuversicht des uns verheißenen ewigen Lebens.[3] Nach der rechtgläubigen Lehre bedarf der Mensch der Gabe des göttlichen Geistes, um das ihm dargebotene Evangelium in sich aufnehmen und an dasselbe glauben zu können. Nach der socinianischen wird er nur denen verliehen, die schon an das Evangelium glauben, die Kraft des Glaubens also keineswegs als ein solches Gnadengeschenk Gottes, als Wirkung des göttlichen Geistes angesehen.[4] Am meisten aber und am stärksten erklärt

1. Explica, quid sit Sp. S.? Sp. S. est virtus seu efficacia a Deo in homines manans, iisque communicata, qua eos ab aliis segregat et suis usibus consecrat. p. 248.

2. Qu. 367.

3. l. c. Est eiusmodi Dei afflatus, quo animi nostri vel uberiori rerum divinarum notitia vel spe vitae aeternae certiore atque adeo gaudio ac gustu quodam futurae felicitatis aut singulari ardore complentur. p. 251.

4. Nonne ad credendum Evangelio, Sp. S. interiori dono opus

sich der Socinianismus gegen die orthodoxe Vorstellung von dem Geiste, als einer der drei Personen in dem göttlichen Wesen. Dagegen häufet er diejenigen Stellen der heiligen Schrift, in denen überall nur von der Art, wie, von der Stufe, auf welcher der Mensch den göttlichen Geist hat, die Rede ist, und das wechselnde Verhältniß des Menschen zu ihm, dem ewigen und unveränderlichen, ausgedrückt wird,[1] welche Abstufungen, rein allein auf der Seite des Menschen liegend, häufig durch die verschiedenen Gaben und das ungleiche Maaß des göttlichen Geistes in der heiligen Schrift bezeichnet werden. In diesem Sinne sah die kirchliche Rechtgläubigkeit von jeher die Stelle Joh. 8, 39. an, wo es heißt: denn er war noch nicht. Niemand wird deswegen glauben, daß der Geist Gottes an sich noch nicht gewesen. Und wenn es heißt: gegeben oder verliehen werde er, so wird ja das Nämliche auch von dem Sohn gesagt, dessen menschliche Persönlichkeit auch der Socinianismus nicht leugnet; aus ihm, dem Geiste, werde gegeben oder verliehen, heißt es in der Schrift, wie es auch vom Vater heißt, dessen Persönlichkeit auch der Socinianismus nicht leugnet, wie Joh. 6, 65. 10, 32. Noch weniger mochte sich vor dem Urtheil der Orthodoxie der zweite der socinianischen Gründe bewähren. Weil nämlich wohl, lehrte man, der heilige Geist in Gott, nicht aber umgekehrt Gott in dem heiligen Geiste sey, so sähe man daraus deutlich, daß der Geist Gottes keine Person sey.[2] Von

est? Nullo modo. Nec enim in Scripturis sacris legimus, cuiquam id conferri donum, nisi credenti Evangelio. Qu. 370.

1. Sp. S. non esse in Deitate personam, hinc discere potes primum, quod ea, quae Spiritui sancto in Scripturis attribuantur, nulla prorsus ratione personae conveniant, ut sunt: quod detur, quod ex eo detur, idque aut secundum mensuram aut absque omni mensura, quod effundatur ipse et ex ipso effundatur et quod eo potentur homines, quod augeatur, in duplo detur, in partes distribuatur, tollatur ipse et ex ipso tollatur, quod interdum sit, interdum non sit, denique quod extinguatur et similia in Scripturis exstant. Qu. 371.

2. Deinde idem ex eo patet, quod non sit extra Deum natura.

ähnlicher Beschaffenheit ist auch der Grund, in welchem zugleich ein Anerkenntniß desjenigen liegt, was die Orthodoxie immer am meisten für ihre Vorstellung anzuführen pflegte. Der Geist müßte ja göttlichen Wesens seyn, um eine Person in der Gottheit zu seyn, sagt der racauische Katechismus. Er gesteht sogar, daß ihm zugeschrieben werde, was nur dem göttlichen Wesen eigen ist. Weil aber einmal festgesetzt worden, daß Gott nur Eine Person sey, so könne deswegen auch der Geist keine seyn.[1] Wenn aber irgendwo in der heiligen Schrift dem heiligen Geiste solche Handlungen beigelegt werden, welche sich auf das Persönliche und Göttliche an ihm beziehen, so muß man, nach socinianischer Lehre, nur diejenigen Stellen der heiligen Schrift dagegen halten, in denen oft Dingen Persönliches zugeschrieben wird, und also erkennen, daß das nur eine Redensart ist, wie der Sünde zugeschrieben wird, daß sie betrüge, tödte, dem Gesetze, daß es rede, der Schrift, daß sie weissage, der Liebe, daß sie langmüthig, gütig sey, nicht neidisch, nicht aufgeblasen, u. s. w. Nur darum, weil der heilige Geist eine Kraft Gottes ist, geschieht es also, daß ihm das, was Gottes ist, zugeschrieben und unter dem Namen des heiligen Geistes oft Gott selber verstanden wird, sofern nämlich Gott seine Kraft durch

sed in ipso Deo. Nisi enim natura Deo inesset, non potuisset Paulus Sp. Dei cum spiritu hominis, qui homini inest, natura conferre, idque eo loco, ubi ait 1 Cor. 2, 11. quis hominum novit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui est in homine, ita, quae sunt Dei, nemo novit, nisi Spiritus Dei. Quoniam vero Sp. S. in Deo est, nec tamen in Sp. Sancto reciproce dici potest esse Deum, hinc apparet Sp. S. non esse personam. Qu. 371. Die Verbesserer haben in diese Lehre einigen Sinn hineinzubringen gesucht dadurch, daß sie die letztere Stelle also verändert haben: Quoniam vero Sp. S. ex Deo est, nec reciproce dici potest, Deum esse ex Sp. S., hinc apparet, Sp. S. non esse Dei personam. p. 255.

1. Denique si Sp. S. esset persona, essentiam quoque divinam eum habere oporteret: nam ea attribuuntur ei, quae propria sunt essentiae divinae; at superius docuimus, substantiam divinam unam esse numero, nec tribus personis esse posse communem. Quamobrem Sp. S. non esse Deitatis personam, planum est. Qu. 371.

den Geist beweiset, welches alles aber für eine Persönlichkeit des Geistes gar nichts beweiset.[1]

Viertes Kapitel.

Fortsetzung.

Eine für die damalige Zeit so durchaus neue und abweichende Ansicht der Trinitätslehre mußte nothwendig ihre Folgen durch das ganze System der christlichen Glaubenslehre erstrecken und eine durchaus veränderte Ordnung und Gestalt aller der anderen einzelnen Artikel derselben nach sich ziehen.

In dem dreifachen Amt Christi ist auch nach socinianischer Lehre, wie nach der rechtgläubigen, Alles begriffen, was Christus der Welt gewesen und zu ihrer Beseligung gethan hat. Auch jene faßt, wie diese, Alles dieses zusammen in dem prophetischen, hohepriesterlichen und königlichen Amt, und in aller Rücksicht ist ihr das Amt Christi wichtiger, als sein Wesen.[2] Inzwischen sind die Vorstellungen von demjenigen, was wesentlich zu dem einen oder andern der drei Aemter gehört, sehr verschieden. Am wortreichsten ist, wie man leicht denken kann, die socinianische Lehre über das prophetische Amt, da ihr in diesem das ganze Christenthum fast allein schon besteht und sie das Wesentliche aller Wohlthaten Christi auf die Lehre und den in

1. Qu. 372. Meist Alles nach der breviss. inst. p. 652 sqq. Quod regni Pol. l. c. p. 700. Vergl. Ostorodt, Unterrichtung S. 32. Volkel de vera relig. l. V. c. 14. Für eine bloße Eigenschaft Gottes hält den heiligen Geist Joh. Crell de Deo ac attributis divinis c. 22. p. 158. Idem de Spiritu Sancto, qui fidelibus datur, 1650. 8. Vergl. Calovii Opp. Antisoc. I. p. 620 sqq.

3. „Zu erkennen den Willen Gottes gegen uns, ist nicht vonnöthen, was da betrifft die ewige Seligkeit, daß man erkenne das Wesen Christi, sondern nur allein sein Ampt. Jedoch weil man eine lange Zeit her von Christi Wesen ezliche Dinge gelehret hat, welche das Erkenntniß göttlichen Willens nicht wenig obscuriren oder verdunkeln — so muß man denn solche Hindernisse aus dem Wege räumen u. s. w." Ostorodt, Unterrichtung S. 39.

ihr manifestirten Willen Gottes beschränkt. Es wird in dieser Hinsicht als Hauptpunct des Christenthums hervorgehoben, was Christus zu den mosaischen Gesetzen Neues und Eigenthümliches hinzugefügt; es wird an die zehn Gebote eine sogenannte christliche Sittenlehre angeknüpft und weitläufig erörtert. Das Neue und Eigenthümliche, wodurch sich das Christenthum vor dem Judenthum auszeichnet, wird in den vollkommneren Geboten und in den Verheißungen der christlichen Religion zusammengefaßt, zu welchen letzteren vor Allem das ewige Leben gerechnet wird. Doch wird dasselbe denen, die vor Christo lebten, nicht unbedingt abgesprochen, da sie hoffend es wohl erlangen konnten, wenn es ihnen gleich nicht verheißen war, und Gott auch wohl mehr thun kann, als er versprochen. Nur solche Gründe führte die Orthodoxie nicht an für eine von ihr gleichfalls behauptete Lehre. Es tritt hier wieder sehr stark die wissenschaftliche Verkennung desjenigen hervor, was irgend nur ein reiner Begriff von Gott mit sich bringt. Denn wer möchte sonst denken, der Mensch könne auch nur mit einiger Zuversicht seine Hoffnung richten auf etwas, wozu kein nothwendiger Grund in dem Wesen Gottes liegt, was nur glaublich (credibile), aber nicht wahrhaftig und sicher ein Gegenstand göttlicher Gewährung ist. Selbst die wesentliche Eigenschaft der Majestät Gottes, an die der Socinianismus hier erinnert, kann doch nichts dem Wesen Gottes Zuwiderlaufendes gewähren. Wenn die Heiligen des Alten Bundes selig wurden, wie es das Christenthum und die Orthodoxie lehrt, so geschah es doch nur, weil in Gott selbst ein Grund dazu vorhanden war oder Gott es ihnen verheißen hatte. [1]

1. Attamen prorsus aliquam spem vitae aeternae in Dei populo ante Christum fuisse apparet? Nihil obstat, sperare quidpiam, etiamsi promisso Dei careas, modo ea res sit summopere expetenda et eiusmodi, quam credibile sit, Deum cultoribus suis daturum. Vita vero aeterna et maxime est expetenda et valde est credibile, Deum cultoribus suis eam daturum, tamquam mercedem, quae ipsius maiestati

Nicht aber blos geoffenbart hat Christus als Prophet den göttlichen Willen, sondern bestätigt auch diese seine Offenbarung theils durch die Unschuld seines Wandels, theils durch seine Wunder, theils auch durch seinen Tod. Unter dem Gesichtspunct der Bestätigung seiner Lehre wird von diesen Gegenständen im socinianischen System gehandelt. Von der Unschuld des Lebens Christi lehret es, so groß sey dieselbe gewesen, daß er dadurch an Heiligkeit Gott nahe gekommen und ihm sehr ähnlich gewesen.[1] Von seinen Wundern heißt es, sie seyen so außerordentlich gewesen, daß Keiner vor ihm dergleichen gethan. Von seinem Tode handelt die socinianische Lehre als von dem Tode eines Propheten blos, der dadurch die Wahrheit seiner Lehre am meisten besiegelte. Dieses schien von jeher der Orthodoxie die untergeordnetste Ansicht des Todes Jesu, wodurch das wahrhaft Heilbringende und Beseligende desselben gänzlich verkannt, und wodurch dem Tode zugeschrieben werde, was eigentlich der Auferstehung vornehmlich beigelegt werden müßte. So den wahren religiösen Grund des Todes Jesu verkennend und leugnend, erdichten sie als einzige Wirkung desselben dieß, daß er dadurch seine Lehre bestätigt habe. Aber die bloße Bereitwilligkeit für seine Ueberzeugung zu sterben und ein zu diesem Zweck übernommener Tod ist doch noch keineswegs an sich ein unbedingtes Zeugniß der Wahrheit derselben: denn wie Viele sind nicht auch für eine falsche Lehre gestorben. Nichts war den rechtgläubigen Theologen verhaßter, als die Gewandtheit der Socinianer, womit sie hier Alles, was sie aus dem Tode Großes und Beseligendes abzuleiten pflegten, zu umgehen und zu entkräften suchten. Zwar waren auch diese dazumal noch einig mit ihren orthodoxen Gegnern darin, daß Christus wirklich gestorben

vehementer conveniat, sine qua cetera bona, etiamsi a Deo proficiscantur, vix sunt digna divinae mercedis nomine. Qu. 355. 356. 357. 358.

1. — adeo, ut ad ipsam Dei sanctimoniam proxime accederet, Deoque hac magnopere similis esset. Qu. 375.

und auferstanden sey: der racauische Katechismus setzt selbst die Auferstehung Jesu in Beziehung auf seinen Tod, daß sie nämlich geschehen sey, um die Gewißheit seines Todes desto mehr zu bezeugen und uns Allen die Hoffnung zu bereiten, daß auch wir nicht im Grabe bleiben, nicht umkommen würden.[1] Aber mit Recht konnte schon dagegen die Orthodoxie einwenden, daß, wenn es mit dem Tode und der Auferstehung Jesu auf das bloße Beispiel hinauslaufen sollte, uns der Tod und die Auferstehung des Lazarus von ganz gleichem Werth, ja noch viel wichtiger seyn müßte, weil dieser als bloßer Mensch, nach socinianischer Lehre selbst, uns noch näher und noch um vieles verwandter wäre. Kommt auf das Beispiel des Todes Jesu und der ihm vorhergegangenen Leiden Alles an, und bewegen diese, die er so geduldig getragen, nun auch die Seinigen, auf dem Wege des Heils, auf welchem sie wandeln, zu beharren, so ist nur noch und vorher die Hauptfrage zu beantworten, wie denn nun sie auf jenen Weg des Heils gelangen und ob denn auch ohne Christum: denn er dient ihnen ja dann nur dazu, darauf zu verbleiben.[2] Eigenthümlich ist ferner hiebei im Socinianismus, daß er ein ungleiches Gewicht legt auf Tod und Auferstehung Christi und diese weit über jenen erhebt.[3] Die orthodoxe Theologie faßte hingegen beide immer in ihrem inneren, wesentlichen Zusammenhange auf, ohne gerade von den verschiedenen Wirkungen beider auf eine innere Verschiedenheit der Dignität beider zu schließen. Sie stellte vornehmlich der sündenvollen, verderbten Natur des Menschen die durch den Tod Christi erworbene Erlösung gegenüber, und konnte unmöglich diese nächste Wohlthat, welche der Grund aller anderen ist, an innerem Werth irgend einer anderen nachsetzen, welche uns durch die Auferstehung Jesu zu Theil geworden.

1. Qu. 378. 384.
2. Qu. 380.
3. Qu. 380.

Der Tod Jesu, gedacht blos als der eines Propheten, ließ aber nicht zu, eine höhere Ansicht davon zu nehmen und an einen andern Zweck desselben zu denken, als den der Besiegelung seiner Lehre. Die Orthodoxie pflegte deshalb, um die höchsten Zwecke desselben aufzufassen und alle gesegnete Wirkungen desselben ganz zu überschauen, ihn unter den Gesichtspunct seines hohepriesterlichen Amtes zu stellen und fand hier dann den höchsten Zweck desselben darin, daß er uns die Erlösung durch sein Blut erworben und für unsere Sünden genug gethan. Dieß aber leugnet der Socinianismus geradezu; diese Lehre giebt er nicht nur für irrig und trügerisch, sondern auch für äußerst schädlich aus.[1] Die späteren Socinianer haben zwar dieses Urtheil einigermaßen zu mildern gesucht, sind aber doch im Wesentlichen der nämlichen Ueberzeugung geblieben. Sie geben zu, daß Christus durch seinen Gehorsam Gott solch ein Genüge geleistet, daß er den ganzen Willen desselben aufs Vollständigste erfüllet, sie begreifen die Genugthuung, welche Christus seinem Vater geleistet, als den vollkommensten Gehorsam selbst, als das sittlich reinste Verhalten desselben, sie geben zu, daß er dadurch Allen, die an ihn glauben, d. h. aber wieder nur soviel, als die seinem Beispiel folgen, Vergebung der Sünden und ewiges Heil erworben; aber sie verwerfen jene Lehre, wenn sie soviel sagen will, als Christus habe ein Aequivalent von Strafen für unsere Sünden bezahlt und durch den hohen Werth seines Gehorsams die Schuld unseres Ungehorsams aufs Genaueste und Genügendste abgetragen.[2] Denn auf die Weise würden wir, be-

1. Nonne est etiam aliqua alia mortis Christi caussa? Nulla prorsus. Etsi nunc vulgo Christiani sentiunt, Christum morte sua nobis salutem meruisse et pro peccatis nostris plenarie satisfecisse: quae sententia fallax est et erronea et admodum perniciosa. Qu. 388.

2. Denn so haben die Verbesserer des racauischen Katechismus jene angeführte Antwort umgeändert. Etsi nunc vulgo Christiani sentiant, tamen ea sententia tum fallax est et erronea, tum admodum perniciosa, siquidem id sibi volunt, Christum aequivalentes pro peccatis nostris poenas persolvisse et obedientiae suae pretio inobedientiam

haupten sie, Christo mehr als Gott selbst Dank wissen müssen, da jener uns dann eigentlich die größte Wohlthat erwiesen, dieser aber durch die geforderte Genugthuung ganz ohne Gnade mit uns verfahren sey.[1] Hiebei trat offenbar der ganz verschiedene Hauptgesichtspunct beider Systeme ein, nach welchem die Orthodoxie den Menschen Christus selbst nicht anders denn zugleich als den wahren Sohn Gottes betrachtete, der dem Wesen nach nicht von seinem himmlischen Vater verschieden war. Unmöglich aber ist von einem System, welches die Einheit beider Naturen in Christo nicht anerkennt, die Genugthuungslehre anzunehmen, wie sie hingegen in jedem entgegengesetzten wesentlich ist und sich von selbst entwickelt. Denn wie dort sich aus dem Zwiespalt und der Trennung der göttlichen und menschlichen Natur unaufhörlich Streit und Vorwurf der einen gegen die andere erheben, und bald aus menschlichen Gründen gegen das Göttliche, bald aus göttlichen gegen das Menschliche gestritten wird, so tritt hingegen hier in der Versöhnung und Einheit beider die Nothwendigkeit der Genugthuungsidee von selbst hervor. Nicht einmal erkannt und eingesehen werden, viel weniger geglaubt und im Glauben angenommen werden konnte eine solche Lehre von denen, welche von Gott in Christo nichts wissen wollten; da waren dann Einwürfe von der Art, wie sie der Socinianismus macht, ganz an ihrer Stelle, wie der ist, daß Christus auf die Weise einen ewigen Tod erlitten haben müßte, um für unsere Sünden genug zu thun, da ja die Schuld, welche wir durch unsere Sünden uns zugezogen, in dem ewigen Tode

nostram exacte compensasse: alioquin dubium nullum est, quin Christus ita Deo obedientia sua satisfecerit, ut universam eius voluntatem plenissime compleverit et omnibus in se credentibus obedientia sua remissionem peccatorum et salutem aeternam nobis ex gratia Dei pepererit. ed. 1684. p. 269.

1. — Consequeretur, nos Christo, quam Deo ipsi devinctiores esse, ac plus, imo omnia debere, quippe qui ista satisfactione multum gratiae nobis ostendisset, Deus vero exacto suo debito nulla prorsus gratia nos prosecutus fuisset. p. 271. Qu. 392.

bestehe, gleich als wäre wirklich die Wirkung des großen Todes nur eine zeitliche und vorübergehende und nicht vielmehr eine ewige und alle Zeiten umfassende gewesen.[1] Hier ist ganz deutlich, daß die socinianische Lehre die durch den Tod Christi geleistete Genugthuung nur als ein einzelnes, zeitliches, vorübergegangenes Factum betrachtet, da sie hingegen von der Orthodorie nur als eine ewige, wie die dadurch erworbene Erlösung als eine durchaus zeitlose, angesehen werden konnte: der Tod an sich aber wurde deswegen nie für einen ewigen angesehen, nie behauptet, daß Christus nach seiner göttlichen Natur gelitten habe oder gestorben sey, weil Gott weder leiden noch sterben kann, wiewohl beides nur von der menschlichen in der innigsten Einheit mit der göttlichen ausgesagt und eben darin das Versöhnende und Genugthuende des Leidens und Sterbens Christi gefunden ward. Es war mit Einem Wort die Person Christi, dessen, in welchem die menschliche und göttliche Natur eins war, die Person war es, von der gesagt ward, sie habe gelitten, sey gestorben für die Sünden der Welt, und eben darum, weil dieses Leiden und Sterben das Leiden und Sterben des Gottmenschen war, darin lag, nach der orthodoxen Lehre, das unendliche Verdienst dieses Todes und die Genugthuung; aber nicht so konnte das Nämliche von der göttlichen Natur in Christo behauptet werden, als welche an sich nicht sterben kann, und ebendeswegen konnte auch der socinianische Einwurf, daß auf diese Weise die unendliche Natur Gottes selbst müßte gestorben seyn, die orthodoxe Lehre nicht treffen.[2] Daß aber diese Lehre auch

1. Cedo, qui istud rationi repugnet? Id quidem hinc perspicuum est, quod sequeretur, Christum aeternam mortem subiisse, cum constet, poenam, quam homines peccatis meruerant, aeternam mortem esse. Qu. 392.

2. Denn dieß ist es, was die Verbesserer in ihrem späteren Katechismus noch hinzugesetzt haben. Nam si dicas, Christi mortem, quia is Deus, natura infinitus, fuerit, infinitis infinitorum hominum mortibus aequalem fuisse, secuturum esset, ipsam infinitam Dei naturam mortem subiisse. p. 271.

äußerst schädlich für das Leben und die Sittlichkeit sey, konnte vielleicht von der Art, wie sie hie und da von den rechtgläubigen Theologen behandelt oder im Leben misverstanden wurde, nimmermehr aber von ihr, sofern sie richtig verstanden wurde, gelten,[1] und es war daher die Schuld der Socinianer gleich groß, wenn sie diese Lehre des Christenthums mit jeder verfehlten Entwickelung derselben verwechselten.

Als Grund der Verwerflichkeit jener Lehre führen sie aber immer und hauptsächlich an, weil nicht nur die heilige Schrift nichts davon lehre, sondern sie auch derselben und der gesunden Vernunft ganz zuwiderlaufe: denn in Ansehung des ersteren, so könnten die Verfechter jener Lehre nirgends deutliche Stellen der Schrift dafür anführen, sondern nur gewisse Consequenzen, die man an sich wohl zulassen dürfe, wo sie aus heller Schrift hervorgehen, die aber in dem gegenwärtigen Falle ganz ohne Kraft seyen; die späteren setzen hinzu: es wäre doch etwas zu mislich, so etwas, was nach der hergebrachten Lehre den Mittelpunct unseres Heils ausmache, auf bloße Consequenzen zu gründen.[2] Mit der Schrift finden sie die Lehre von der Genugthuung im Widerstreit, weil sie nicht im Stande sind, eine solche mit der Barmherzigkeit Gottes zu reimen, der es selbst erklärt habe, umsonst und aus freier Gnade wolle er den Menschen ihre Sünden vergeben.[3] Solchen Einwürfen setzte die ortho-

1. Cedo etiam, quî haec opinio est perniciosa? ad eum modum, quod hominibus fenestram ad peccandi licentiam aperiat, aut certe ad socordiam in pietate colenda eos invitet. Qu. 393. Die Späteren haben hier nur noch Folgendes eingeschoben: Nam si a Christo pro omnibus peccatis nostris, etiam futuris, Deo praestita est plenissima solutio, ipso facto ab obligatione ad poenam liberati sumus, ac proinde nulla amplius a nobis conditio exigi iure potest, ut a peccatorum poenis liberemur. Quae ergo pie vivendi erit necessitas? p. 272.

2. Qu. 389. und ed. 1684. p. 270.

3. Remissioni gratuitae nihil adversatur magis, quam satisfactio. Eph. 2, 8. Matth. 18, 23. Cui enim creditori satisfit vel ab ipso debitore, vel ab alio debitoris nomine, de eo dici non potest vere, eum debitum gratuito, ex ipsa gratia, remisisse. Qu. 391.

dore Theologie andererseits die eben so wesentlichen Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit entgegen, und so war man auf dem Puncte, von welchem aus der Streit beider Partheien sich in allen Richtungen entwickelte, und theologisch allein recht und befriedigend entwickeln konnte.

Denn allerdings der einzige und letzte entscheidende Prüfstein der Wahrheit konnte auch hier nur ein reiner und fester Begriff Gottes seyn. Der Orthodoxie ging von jeher die Genugthuungslehre aus einer sorgfältigen Entwickelung desjenigen, was einerseits der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, andererseits der der göttlichen Barmherzigkeit mit sich bringe, hervor. Sollte beiden genuggeschehen von Seiten der menschlichen Natur, so konnte dieß einerseits nur von dem geschehen, in dessen Person Gott und Mensch eins war, andererseits nur so, daß er, als aller Menschen Stellvertreter, ein solches Verhältniß Gottes zu den Menschen stiftete, nach welchem die ewige Gerechtigkeit sowohl, als die ewige Gnade Gottes unverletzt und vollkommen sich beweisen konnte. Darauf nun gründete die rechtgläubige Theologie die Nothwendigkeit der Satisfaction, wie ihre ganze Theorie derselben. Mit welchen Vorzügen oder Fehlern sie nun auch im Einzelnen diese Idee in ihren Systemen durchführen mochte, so half sie sich doch nirgends aus einer scholastischen Schwierigkeit durch ein so verzweifeltes Mittel, als es die socinianische Lehre that. Denn um mit einemmale Allem auszuweichen, was etwa Zwingendes für sie aus einem reinen und richtigen Begriffe Gottes folgen mochte, leugneten die Socinianer lieber geradezu, sowohl daß der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit die Nothwendigkeit der Strafe menschlicher Sünden in sich schließe, als auch überhaupt, daß Gerechtigkeit und Gnade wesentliche Eigenschaften Gottes oder von Natur in Gott seyen. Das Erstere suchte Socin schon mehrfach zu zeigen; er stellte einen ganz anderen Begriff von der Gerechtigkeit Gottes auf; er behauptete, sie bestehe nicht in der inneren Nothwendigkeit, die Sünde

zu strafen und sein Recht geltend zu machen, sondern vielmehr in der Billigkeit und sittlichen Festigkeit, sofern sie aller Unbilligkeit und Unsittlichkeit entgegengesetzt ist, wie man dergleichen wohl als Eigenschaften an Menschen finde, und die Form dieser Vollkommenheit zeige sich eben so gut, wenn Gott die Sünden erläßt und vergiebt, als wenn er sie straft. Seinen Gegnern hingegen legt er zur Last, sie verbänden mit dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit blos das, was die Schrift die Strenge, die Rache, den Zorn und Eifer Gottes nennt, und bedächten nicht, daß, wenn das der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit wäre, Gott ins Unendliche würde die Sünden rächen und strafen müssen und gar keine vergeben können.[1] Die nämliche Lehre wiederholte dann in der Folge auch der racauische Katechismus.[2] Gegen diesen Begriff der göttlichen Gerechtigkeit konnte die recht-

1. At enim obiiciunt adversarii et aiunt, Dei iustitiam omnino requirere, et ut peccata puniantur, et pro ipsius (ipsis) sibi satisfiat, Deumque nulla ratione non iustum esse posse, suaeque iustitiae quodammodo renunciare. Haec ratio nullius pretii est. Neque enim in Deo ulla iustitia est, quae peccata puniri omnino iubeat, cui ipse renunciare non possit. Est quidem in Deo perpetua iustitia, sed haec nihil aliud est, quam aequitas et rectitudo. Itaque nullum Dei opus est, in quo iniquitas et pravitas, ne minima quidem ex parte, deprehendi unquam possit. Et hanc iustitiam Dei nominant ipsae sacrae literae, quae non minus in condonandis, quam in puniendis peccatis conspicua est. Istam autem Dei iustitiam, quam nos appellare solemus, quae non nisi in puniendis peccatis conspicitur, divinae literae nomine isto nequaquam dignantur, sed eam modo Dei severitatem, modo vindictam, tum iram, furorem, indignationem et aliis eiusmodi nominibus appellant. Itaque insigniter graviterque sunt lapsi, qui vulgaris cuiusdam appellationis specie decepti, putarunt istam esse perpetuam Dei qualitatem eamque infinitam esse dixerunt, nec animadverterunt, si id verum esset, necesse futurum, ut Deus infinite severus et ultor esset, nec unquam peccata condonaret, contra id, quod de ipso sanctae literae praedicant. — Quamobrem multo verisimilius dici posset, Dei propriam qualitatem esse eam Dei misericordiam, quae isti iustitiae opponitur etc. F. Socini Praelect. theol. cap. 16. Opp. I. p. 566.

2. Equidem non diffitemur, iustitiam esse Deo naturalem, verum eam, quae rectitudo nominatur et pravitati opponitur. Atque ea quidem in omnibus Dei operibus elucet, unde eadem omnia iusta et recta et perfecta apparent, idque non minus, cum Deus peccata remittit, quam cum eadem punit. Qu. 397.

gläubige Lehre leicht zeigen, wie er sich nicht einmal mit der menschlichen vereinigen lasse. Denn wenn ein Mensch zwar, lehrte sie, kann ein rechtschaffener seyn und das Unrecht und die Sünde um sich her wohl dulden, über die er weder ein Recht, noch die nöthige Gewalt hat, so dürfen wir doch selbst nicht einmal den Menschen für einen rechtschaffenen und wahrhaft sittlichen halten, der an den ihm Untergebenen und seiner Zucht und Macht Unterworfenen jeden Frevel duldet: denn in eben dem Grade sinkt offenbar seine eigene Rechtschaffenheit, als er die Sünde, die er strafen kann, frei und ungehindert schalten und walten läßt. Wie kann man nun wohl Gott noch eine Vollkommenheit zuschreiben und ihn auch nur für den heiligen Herrn und Regierer der Welt erkennen, ohne damit zugleich anzunehmen, daß er die Sünder strafe und ihre Vergehungen nicht ungeahndet dulden werde. Durch solchen untheologischen Grundsatz hebt der Socinianismus, wie er sich immer wende, nothwendig jeden gesunden Begriff von Gott und seinem wahren und ewigen Wesen auf.

Dieß aber war die unvermeidliche Folge der Grundlehre des Socinianismus, nach welchem man ja von Gott und göttlichen Dingen mancherlei wissen kann, ohne es an das ewige Wesen und wahre Seyn Gottes anzuknüpfen oder es aus ihm selbst zu wissen. Nach dem nämlichen Grundsatz leugnet er Gerechtigkeit und Gnade als wesentliche Eigenschaften Gottes, als solche, die von Natur in Gott seyen und zum nothwendigen Begriffe Gottes gehörten, nicht etwa bloß nach dem Begriffe, welchen die Orthodoxie davon aufstellte, sondern in der That in jedem Sinne und blos aus dem Grunde, weil er beide hier in einem Streite erblickt, den er freilich nicht lösen kann. Wohnte die Barmherzigkeit von Natur in Gott, lehrt er, so könnte Gott durchaus keine einzige Sünde strafen; läge die Gerechtigkeit wesentlich in Gottes Natur, so würde er auch durchaus keine einzige Sünde erlassen, sondern jede strafen müssen.[1] Allein daß

1. Adversus enim ea, quae Deo insunt natura, nunquam potest

das Geheimniß der Vereinigung beider wesentlichen Eigenschaften Gottes an dem Begriff des Gottmenschen, den hier die Orthodoxie aufstellte, sein nöthiges Licht und seine genügende Auflösung hatte, konnte freilich der Socinianismus nicht zugeben, da er Christum von aller göttlichen Natur entblößt und ausgeschlossen hatte. Vielmehr um zu zeigen, wie wenig Gerechtigkeit und Gnade wesentliche Eigenschaften Gottes seyen, führt er die Weisheit Gottes an, die sich, wie er sagt, nie selbst widerspricht und die er für wesentlich zur Natur Gottes gehörend erklärt. Um nun Gerechtigkeit und Gnade Gottes noch zu etwas zu machen, behauptet er, sie seyen blos Aeußerungen, Wirkungen seines Willens, gleich als hörten sie selbst dann, und falls sie nichts weiter wären als dieß, gänzlich auf, zum Wesen Gottes zu gehören oder ihren ewigen Grund in diesem zu haben. Wenn also die Socinianer in ihrem Katechismus erklärten, sie hielten mit Vergnügen Gott für gerecht und gnädig, aber doch leugneten, daß Gerechtigkeit und Gnade wesentlich zur Natur Gottes gehörten, wofür kann man dann noch jene Aussage halten, als für eine leere und nichts sagende Redensart? [1] Die Absicht, zu welcher das socinianische System eine so besondere Ansicht jener göttlichen Eigenschaften aufstellt und für nöthig befunden hat, spricht dasselbe selbst ganz deutlich aus: es erklärt ganz offen, daß es auf keine bessere Art seine Verwerfung der Satisfactionslehre zu motiviren vermocht und sich außer Stande befinde, jene beide als göttliche Eigenschaften mit einander zu vereinigen. [2]

quicquam facere Deus, setzt der Katechismus sehr richtig hinzu. Qu. 396. F. Socinus hat diese Lehre, außer in seinen Vorlesungen, am ausführlichsten entwickelt in der Schrift De Iesu Christo Servatore, IV partes. Opp. II. p. 115 sqq. Hieher gehört besonders die Stelle p. 122.

1. Etsi enim nos fateamur, et hinc summa voluptate afficiamur, Deum nostrum esse misericordem mirum in modum et iustum, tamen eam misericordiam et iustitiam, qualem hic adversarii nostri volunt, negamus Deo inesse naturaliter. Qu. 396.

2. Quae vero tua est de ea re sententia? ea nimirum, cum eam

Bei der Vorstellung einer Genugthuung, welche Christus geleistet, dachte man unter den Socinianern nur daran, daß Christus die Absicht seiner Sendung erfüllt habe, orthodoxer Seits immer an eine stellvertretende, an eine solche, bei welcher er an unserer Statt leistete, was uns sonst unfehlbar zu leisten getroffen haben würde, er also nicht nur durch sein heiliges Leben und seinen Gehorsam an unserer Statt das Gesetz Gottes aufs Allervollkommenste erfüllt, sondern auch alle Strafen für unsere Sünden übernommen und durch seinen Tod bezahlt und abgetragen habe. Jede dieser Vorstellungen verwirft der Socinianismus natürlich sehr heftig, und es erhellet wohl leicht von selbst, wie sie in diesem System durchaus keinen Platz finden konnten. Der einen wie der anderen Vorstellung setzt er die allersinnlichsten und menschlichsten Gedanken entgegen, um sie dadurch zu widerlegen. Eine Satisfaction der Art erklärt Socin nicht nur für undenkbar und der Vernunft widersprechend, oder, wie er zu sagen pflegte, für unmöglich, sondern auch für ganz unnöthig. Denn als bloßer Mensch hatte Christus, wie jeder Andere, die Verpflichtung auf sich, das göttliche Gesetz zu erfüllen und somit genug mit sich selbst zu thun, so daß er mehr zu thun, als er schuldig gewesen, oder gar für Andere noch genug zu thun, sich nicht einfallen lassen konnte.[1] Am wenigsten dachte er daran, etwas in sich Unmögliches zu übernehmen, wie jede Genugthuung ist:[2] denn wirklich, sagt Socin, daß Einer

misericordiam et iustitiam, quas adversarii inesse Deo naturâ opinentur. Deo non inesse naturâ docuerimus, nullo modo opus fuisse ea ratione, qua misericordiae isti et iustitiae satisfieret et qua veluti temperamento quodam in Deo inter se conciliarentur. Qu. 397.

1. De vi autem aliqua infinita ex Christi persona proficiscente nihil attinet dicere, cum humana natura, a qua sola obedientia divinae legis praestari et potuit et debuit, infinita vi per se ipsa praedita esse nullo pacto queat. Prael. theol. p. 573.

2. Considerandum est, quod cum a nobis demonstratum fuerit, satisfactionem istam, utrocunque modo eam peragi velimus, ex eorum genere esse, quae nullo prorsus pacto fieri possunt, sequitur necessario Christum ipsum minime eam peregisse, alioqui Christus id fe-

mit seinem Gehorsam für alle Uebertreter das Gesetz erfülle, ist eben so ungereimt, als wenn Jemand sagen wollte, Einer, der selbst nur hundert Ducaten habe, könne dieselben bezahlen für unzählige Menschen, von denen jeder eben so viele schuldig sey.[1] Welche Vorstellungen von Christus dieses voraussetzte und wohin das führen mußte, leuchtet von selber ein. Als die höchste Grausamkeit und Ungerechtigkeit Gottes stellte Socin es vor, wenn Gott zu solchem Zweck einer Genugthuung eines unschuldigen Menschen Tod hätte verlangen wollen, da, nach seinen Begriffen, eine solche Genugthuung höchst unnöthig war.[2] Die orthodoxe Theologie hingegen betrachtete es immer für den höchsten Beweis der Güte und Barmherzigkeit Gottes, daß er in Christo uns den geschenkt, in welchem wir zugleich die Lösung unserer Sünden haben, kraft dessen Genugthuung für unsere Sünden allein wir die Rechtfertigung vor ihm erlangen können: wovon aber der Socinianismus, da er überhaupt und aus anderen Gründen die Nothwendigkeit einer Satisfaction leugnete, durchaus keinen Grund absehen konnte, und welches er vielmehr für einen weiten Umweg zu unserer Rechtfertigung hielt, zu welchem sich durch Reue und Besserung weit kürzer gelangen lasse.[3]

cisset, quod plane fieri nequit: quae duo invicem prorsus repugnant, nempe, aliquid fieri plane non posse et id ipsum factum esse l. c. p. 571.

1. Quocirca unum quempiam (ut plerique factum esse crediderunt) existere potuisse, qui pro nobis omnibus legem Dei conservaverit, non magis dicendum est, quam unum aliquem, qui aureos centum tantum habeat, pro innumerabilibus aliis, qui singuli centum aureos debeant, satisfacere posse. l. c. p. 571.

2. Quid igitur dicemus, cum nostrum id aes alienum sine ulla solutione veraque satisfactione dissolvi potuerit? Certe ista Christi donatio, id est, in mortem traditio, immanitas potius atque saevitia, quam liberalitas dici potest. Nulla enim causa fuit, cur Deus filium suum innocentissimum morti traderet, quo sibi pro peccatis nostris satisfieret, cum satisfactione ista nihil opus esset. l. c. p. 571.

3. Nam quod quidam dicunt (ut ad eandem debiti et solutionis translationem revertamur), Deum maxime in eo liberalem apparere, quod id ipsum nobis donaverit, quod sibi solvi voluit, adeoque ipsum

Gegen die Stellen der heiligen Schrift, welche die Rechtgläubigkeit für ihre Ansicht anzuführen pflegte, bringt er einige andere bei, in denen das Wort ὑπέρ, pro, nicht die ganz strenge Bedeutung des Stellvertretenden hat und überhaupt dadurch nur ein Vortheil angezeigt wird, der Jemandem geschieht.[1] Christus ist für uns (pro nobis) gestorben, ist, dieser Meinung nach, nur soviel als um unsertwillen (propter nos), wie es auch der Apostel (1 Cor. 8, 11.) ausdrückt, und der eigentliche Sinn ist kein anderer, als: er ist gestorben, damit wir das ewige Leben ergriffen und erlangten.[2] Auf eine ähnliche Art schwächt und verallgemeinert dieses System den strengen Begriff der Erlösung, wobei das orthodoxe System zugleich an ein Lösegeld dachte, welches Christus durch sein Leiden und Sterben Gott dargebracht. Nichts als eine Metapher oder höchstens den allgemeinen Begriff einer Befreiung wollen sie dadurch ausgedrückt sehen, Befreiung sowohl von den Sünden, als von der Schuld derselben, welche Vorstellung wieder das nöthige Licht erhält aus dem allgemeinen Begriff von dem Zweck des Todes Jesu, nämlich seine Lehre zu bestätigen, die uns dienlich und heilsam wird,

Christum nobis largitus fuerit, quem nos ipsi deinde pro debitorum nostrorum satisfactione illi solvisse dici possumus, animadvertendum est, istud probabile fortasse videri potuisse, si necesse fuisset, solutionem aliquam intervenire. Sed cum potuerit Deus debitum universum sine ulla solutione remittere, quid circuitu isto inutili opus fuit et collusione quadam. l. c. p. 569.

1. Wiewohl sich über 1 Joh. 3, 16. noch immer streiten ließ, denn bei Personen, nicht so bei Sachen, hat es in der Regel immer jene Bedeutung des Stellvertretenden. Der racauische Katechismus drückt sich so darüber aus: Quod attinet ad illa testimonia, in quibus habetur, Christum pro nobis mortuum, ex iis satisfactionem adstrui necessario non posse, hinc manifestum est, quod Scriptura testetur, etiam nos pro fratribus animas ponere debere 1 Ioh. 3, 16. et Paulus de se scribat: nunc gaudeo in afflictionibus meis pro vobis et suppleo reliquias afflictionum Christi pro corpore eius, quae est ecclesia. Coloss. 1, 24. Certum autem est, nec fideles pro fratribus cuiquam satisfacere, neque Paulum cuiquam pro ecclesia satisfecisse. Qu. 399.

2. Ea verba: Christum pro nobis esse mortuum, hanc habent vim, eum idcirco mortuum, ut nos salutem aeternam, quam is nobis

wenn wir sie befolgen.[1] Alles was die Orthodoxie sonst noch weit mehr in dem Begriff der Erlösung fand, wird von den Socinianern nur an der Seite der Sprache und des Ausdrucks wahrgenommen, als bloße Redensart, und der racauische Katechismus wirft noch hiebei die Frage auf, wie der heilige Geist dazu komme, diese einfache Vorstellung so bildlich, so metaphorisch auszudrücken. Die Antwort ist dann, es sey geschehen, blos um noch eine kleine Verstärkung an jenem Begriff anzubringen, nämlich um auch die Liebe noch zu bezeichnen, womit und wodurch wir erlöset worden.[2] Auch in dem Namen und Amt des Mittlers, den die heilige Schrift von Christo gebraucht, findet der Socinianismus nichts weniger als einen Grund für das genugthuende Verdienst desselben: denn als Mittler hat er nach dieser Vorstellung nichts weiter gethan, als daß er im Namen Gottes den neuen Bund mit den Menschen geschlossen und ihnen den ganzen Willen desselben bekannt gemacht hat. Wenn das auch die Vorstellung der kirchlichen Orthodoxie war, so fand sie doch noch zugleich unendlich mehr in jenem Begriff und Namen, und eben in dieser Eigenthümlichkeit des Sinnes fand sie den Unterschied zwischen Christo und Moses, den die heilige

coelitus attulit, et amplecteremur et consequeremur. Qu. 400. Diese ganze Lehre im racauischen Katechismus ist nach F. Socinus abgefaßt de Servat. l. II. c. 8.

1. Affirmo, cum in N. T. redemptionis per Christum facta sit mentio, nihil aliud significari, quam liberationem, nullo vero pretio interveniente. Praelect. theol. Opp. I. p. 575. Quam autem vim putas ea verba habere, quod Iesus nos redemerit et se ipsum pretium redemptionis dederit? Vox redemptionis simpliciter liberationem notat. Porro de Christi morte dicitur, quod nos per eam liberaverit, quod ea interveniente liberationem consecuti simus et ab ipsis peccatis, ne iis amplius serviamus, et ab eorum poena, ut e faucibus aeternae mortis erepti in perpetuum vivamus. Qu. 402.

2. Cur vero Sp. S. voce metaphorica potius, quam propria utitur? Propterea, quod metaphorica hac voce charitas et labor Dei et Christi in liberatione nostra ostensus exprimatur disertius. Liberatio enim contingere potest sine charitate: at tam insignis redemptio sine charitate confici nullo modo potest. Qu. 404.

Schrift auch einen Mittler nennt, was die Socinianer auch für sich anführen, der aber so wenig ein Mittler war in dem Sinn, in welchem Christus es war, daß jener vielmehr selber eines solchen bedurfte.[1] In dem nämlichen Geiste streiten sie weiter gegen das, was die heilige Schrift von der Versöhnung lehrt, welche durch Christi Tod und Genugthuung zwischen Gott und uns gestiftet worden: denn hiebei bauen sie besonders viel darauf, daß in der heiligen Schrift nirgends gelehrt werde, Gott sey mit uns versöhnt, sondern nur, wir seyen mit Gott versöhnt durch Christum und seinen Tod, welches auch an sich ganz richtig und theologisch auf beiderlei Weise ausgedrückt werden kann: denn wir sind, nach der Schrift, von Natur Feinde Gottes und von ihm abgewandt, ohne Liebe zu ihm, voll Haß gegen ihn und also entzweiet mit ihm, wie andererseits Gott, nach der Schrift, über die Sünden der Welt erzürnt ist und durch seine ewige Gerechtigkeit genöthigt, sie zu strafen, und doch wiederum geneigt, nach seiner Gnade und Barmherzigkeit, zu verzeihen, also versöhnlich.[2] Die Socinianer streiten aber gegen jeden tieferen Sinn dieser Lehre und verflachen dieselbe auf alle Weise, damit nur nichts davon übrig bleibe, als was am entferntesten darin liegt, nach orthodoxer Vorstellung, nämlich die Versöhnung bestehe allein darin, daß Christus uns den Weg gezeigt, wie wir uns selbst bekehren und auf diese Weise mit Gott versöhnen müßten: der Antheil Christi an unserer Versöhnung wurde somit blos darauf eingeschränkt, daß er uns als Lehrer zum Wegweiser gedient.[3] Somit werden wir also mitten in unseren

1. Gegen jene socinianische Ansicht Qu. 405. 406. führte man mit Recht 1 Tim. 2, 5. 6. und Ebr. 9, 15. an, um zugleich das Eigenthümliche und Unterscheidende des Mittleramtes Christi darzuthun. Vergl. De Iesu Christo Servat. pars 1. c. 7. l. c. p. 134 sqq.

2. Diesen Punct entwickelt Socin selbst sehr ausführlich, de Christo Servatore p. I. c. 8. l. c. p. 136 sqq.

3. Quid vero de hac reconciliatione sentis? Christum Iesum nobis, qui propter peccata Dei inimici eramus et ab eo abalienati, viam ostendisse, quemadmodum nos ad Deum converti atque ad eum

Sünden wiederum an uns selbst gewiesen; wir selbst sollen unsere eigenen Versöhner seyn: denn daß der Katechismus sich hier passiver Ausdrücke bedient, macht keinen Unterschied, wiewohl man sich leicht dadurch könnte verleiten lassen, zu glauben, es werde hiedurch nur die rechtgläubige Vorstellung ausgedrückt, nach welcher es ja allerdings auch zu dem prophetischen Amt Christi gehörte, daß er uns den Weg zur Seligkeit gezeigt.

Welch ein Gewicht dann ferner auch die Orthodoxie in dem Ausdruck der Schrift fand, daß Christus unsere Sünden getragen, so suchte doch der Socinianismus auch dieses leicht zu verwischen durch die Bemerkung, daß dieser Ausdruck im Hebräischen, Griechischen und Lateinischen auch die bloße Bedeutung des Wegnehmens und Wegtragens habe, und man sich also dadurch noch nicht gezwungen sehen dürfe, an etwas weiter, als dieß, am wenigsten aber an eine stellvertretende Genugthuung zu denken. Denn auch von Gott, sagen sie, werde Exod. 34, 7., Num. 14, 18. der Ausdruck gebraucht, er habe die Sünden getragen d. h. aufgehoben und weggenommen, wobei wohl Niemand daran denke, daß er sich die Sünden aufgelegt, um für dieselben genugzuthun. Und in diesem Sinne sey auch Joh. 1, 29. und Ebr. 9, 28 zu verstehen.[1] Daß endlich der Tod

modum ei reconciliari oporteat. Qu. 408. Die Emendatoren setzen hier noch hinzu: et ad faciendum, morte etiam sua, in qua tanta erga nos charitas Dei apparuit, nos vehementer impulisse. p. 284. Vergl. Prael. theol. l. c. p. 575.

1. Prael. theol. c. 2. p. 581. Socin sieht dort die Sache von den verschiedensten Seiten an, leugnet aber beständig, was die Orthodoxie in diesen Lehren findet, und erklärt zuletzt, daß, wenn man auch die orthodoxe Auslegung wollte gelten lassen und Jes. 53, 6. von Christus verstehen, man doch an keine Genugthuung dabei zu denken brauche. l. c. p. 583. Nach dem Vorgang Socins in dieser Schrift und de Servat. l. III. c. 4. drückt sich der racauische Katechismus also aus: Quid vero sibi volunt haec verba? Id nimirum, quod Christus omnia peccata et peccatorum poenas a nobis abstulerit, atque si ea in regionem longe dissitam deportasset: uti etiam Scriptura ait: eum esse agnum Dei, qui tollat peccata mundi, Ioh. 1, 29., et oblatum esse semel, ut multorum peccâta tolleret. Ebr. 9, 28. Qu. 400.

Christi auch als ein wahres Opfer zu betrachten sey, leugneten die Socinianer in jedem Sinn: unter dem Gesichtspuncte eines Opfertodes wurde derselbe von der Orthodoxie betrachtet, um mit dieser einen Idee die ganze unendliche Verdienstlichkeit des Todes Jesu auszudrücken. In diesem Sinne lehrte sie, daß alle Opfer des alten Bundes und namentlich jenes jährlich von dem Hohepriester am Versöhnungstage dargebrachte, das lebendigste Bild, das Vorbild des Opfertodes Christi sey. Auch diesen Zusammenhang des A. und N. T. leugnete das socinianische System, stets behauptend, daß bei den Opfern des A. T. an keine Präfiguration des Opfers im N. zu denken sey. Socin will, daß unter dem Opfer Christi nichts Anderes als sein Eingang in den Himmel verstanden sey.[1] Dieß hängt mit der Vorstellung zusammen, nach welcher überhaupt das priesterliche Amt von Christo im Himmel allein ausgeübt wird, und nach welcher Socin beharrlich leugnet, daß Christus vor seiner Himmelfahrt wahrer Priester gewesen. Die Orthodoxie führte dagegen die heilige Schrift an, nach welcher Niemand ins Allerheiligste gehen durfte, der nicht vorher schon Priester war (Ebr. 9, 11.), und wenn nach socinianischer Hypothese Christus erst nach seiner Auferstehung in den Himmel ging, um sein priesterlich Amt anzutreten, wie ließ sich mit dieser Behauptung die andere von einem früheren Aufenthalte Christi im Himmel vor und bei dem Antritt seines Lehramtes vereinigen?

Von jenen alten Opfern soll man sich nach socinianischer Lehre nur die Vorstellung machen, daß durch dieselben die Sünden des Volkes, welche versöhnbar waren, nach der Vorschrift des Gesetzes wirklich versöhnt wurden, das heißt aber nur, durch die Gnade und den Rathschluß Gottes mit Dazwischenkunft der

1. Nam cum videmus, Christum per sui ipsius sanguinis effusionem aeternam vitam, aeternumque sacerdotium adeptum fuisse et coram Deo pro nobis inculpatum perpetuo apparere: quid est, cur timeamus, nostra peccata nobis unquam imputatum iri? De Servat. l. II. c. 14. p. 164.

Opfer die Sünden erlassen wurden.[1] Uebrigens aber haben diese Opfer mit denen des N. B. gar keinen Zusammenhang und keine Hinweisung auf diese, und auf keinen Fall dieses Opfer deswegen die Kraft einer Genugthuung, da auch jene Opfer eigentlich eine solche gar nicht besaßen.[2]

Nach der abweichenden Art, wie das orthodoxe und socinianische System die Lehre von der Person Christi und dessen Genugthuung verstehen, hat sich dann auch die Lehre vom Glauben in beiden Systemen ganz verschieden gebildet. Das Vertrauen auf das Verdienst Christi, die Aneignung alles dessen, was Christus zu unserm Besten gethan und uns besonders durch seinen Tod erworben, war der Begriff des Glaubens in der orthodoxen Dogmatik. Solchen Glauben aber betrachtete sie nicht als ein blos menschliches und als solches Gott wohlgefälliges Werk, um dessentwillen den Gläubigen Rechtfertigung und Seligkeit ertheilt würde. Sondern streng sonderte sie davon ab, was auf die Rechnung des Menschen kam, damit Niemand etwas von den beseligenden Folgen des Glaubens seiner eigenen Thätigkeit oder Heiligkeit zuschreiben möchte. Als ein bloßes Werkzeug betrachtete sie ihn, durch welches fremde Gerechtigkeit zur eigenen wird, und nicht selten stellte sie ihn an die äußerste Grenze der menschlichen Natur und verirrte sich so aus dem Gebiete des Christenthums. Gegen diese ganze Ansicht tritt nun andrerseits die socinianische Lehre in den stärksten Widerspruch: denn da sie aus Christo etwas ganz Anderes macht und sein

1. Qu. 414. Was heißt hier: accedentibus illis sacrificiis? soll dadurch nur ein zufälliger oder auch ein nothwendiger Zusammenhang mit der Sündenvergebung ausgedrückt werden?

2. Hierüber hat sich Socin selbst sehr weitläufig erklärt Prael. theol. c. 22. 29. p. 583 sqq. Der racauische Katechismus äußert sich fast wörtlich nach der brevissima institutio so darüber: Praeterea ex sacrificiorum figura non efficitur, Christi morte Deo fuisse eo pacto, quo isti volunt, satisfactum pro peccatis nostris: cum nusquam testetur scriptura, illa sacrificia illam vim habuisse, ut Deo pro peccatis satisfacerent. Qu. 413. Die Verbesserer setzen hinzu: et ratio contrarium manifeste doceat. p. 287.

Verdienst in etwas ganz Anderes setzt, so ist auch diesem gemäß der Begriff des Glaubens von ganz anderer Art: sie kann ihn, obgleich er auch nach ihr ein rechtfertigender Glaube ist, nur als ein rein menschliches Product betrachten, und setzt ihn nicht nur in das Vertrauen auf Gott durch Christum, sondern auch in den Gehorsam gegen Alles, sowohl, was in dem Gesetz Mosis vorgeschrieben ist, als was Christus noch zu demselben hinzugethan.[1] Wie sich auch immer der Satz: Vertrauen nicht nur auf Gott, sondern auch auf Christum, verstehen und deuten lassen mag, so hat sich auf jeden Fall das socinianische System am meisten zu vertheidigen gegen das orthodoxe über den zweiten Bestandtheil des Glaubens nach diesem Begriff, sofern er nämlich auch den Gehorsam gegen die Gebote Gottes zugleich wesentlich mit in sich schließt: denn niemals wurde derselbe von der orthodoxen Lehre noch zu dem Begriff des Glaubens gerechnet. Hier lag nun unstreitig die Wurzel aller anderen Differenzen, welche beide Systeme trennen: denn hier war der Grund jener so ganz vorzüglich und überwiegend auf das Moralische gerichteten Ansicht, welche das ganze socinianische System durchzieht. Einige, wie Ostorodt, entfernten sich am weitesten von der rechtgläubigen Kirche, wenn sie den Gehorsam gegen die Gebote Christi nicht etwa blos zu einem der Bestandtheile des Glaubens, oder zum Hauptbestandtheil desselben, sondern vielmehr zum einzigen Bestandtheil des Glaubens machten, und in der That gehörte viel Kunst und Geschicklichkeit dazu, um eine solche Lehre noch mit dem Geiste des Christenthums und den deutlichen Aussprüchen der Schrift in Einklang zu erhalten: denn die anderen Socinianer schienen doch immer noch

1. Quae vero est fides, quam necessario consequitur salus? Est fiducia per Christum in Deum. Unde apparet, eam in Christum fidem duo comprehendere: unum, ut non solum Deo, verum et Christo confidamus. Deinde, ut Deo obtemperemus non in iis solum, quae in lege per Mosen lata praecepit et per Christum abrogata non sunt, verum etiam in iis omnibus, quae Christus legi addidit. Qu. 418.

möglich zu machen, daß sich unter demjenigen, was sie als den ersten Bestandtheil des Glaubens begriffen, auch noch das Wesentliche der orthodoxen Vorstellung mitbefassen ließe.[1] Man kann nicht leugnen, daß wenigstens bei Socin selbst sich ungleich reinere und würdigere Vorstellungen finden, als bei seinen Nachfolgern. Er suchte den in der orthodoxen Kirche oft so hart und scharf hervortretenden Gegensatz zwischen Glauben und Werken auszugleichen; er brachte sie beide einander näher, insofern, als er die Werke für die Form des Glaubens erklärte, welche ihn selbst lebendig machen und lebendig erhalten; er erklärte den ganzen Unterschied im Grunde für dialectisch. Und so angesehen mußte er dann freilich auch den Werken und nicht dem Glauben allein die Kraft, vor Gott zu rechtfertigen, zuschreiben.[2]

1. Ohne wahrhaft theologische Einsicht drückt sich Ostorodt darüber aus; den Glauben an Christum, den er den Werken des Gesetzes, worunter er ohne Zweifel die mosaischen versteht, entgegensetzt, begreift er geradezu als den Gehorsam gegen dessen Gebote: „Solt man aus den Werken, nie durch ein Verdienst gerecht werden, so müßte man nie im allergeringsten das Gesetz übertreten. Weil aber das nicht geschiehet, so kann man durch die Werke des Gesetzes nicht gerecht werden. Derhalben hat uns Gott nach seiner großen Barmherzigkeit einen andern Weg, für ihn gerecht zu werden, gezeigt, nehmlich, den Glauben an Jesum Christum, das ist, den Gehorsam der Gebote Christi, unter der Hoffnung, das ewige Leben zu erlangen, um welches Gehorsams willen ein Jechlicher, der ihn hat, ob er schon etwa ein Sünder und Gottes Feind gewesen ist, Gott dennoch lieb und angenehm ist und aller seiner Sünden Vergebung erlangen kann." Unterrichtung S. 303.

2. Quamobrem haec opera efficaciam habebunt iustificandi coram Deo ad vitam aeternam, non quidem ut opera, sed ut fiducia, quae per Christum in Deo collocetur et quia Deus pro bonitate sua ita vult. Nihil autem absurdi est in eo, quod istis operibus, non autem fidei illi, quae ipsa antecedit, iustificatio ipsa adscribatur. Non enim propterea negatur, nos fide iustificari, si quidem iam dictum est, et opera ista aliud nihil reipsa esse, quam fidem i. e. fiduciam, et fidem illam, quae eis reipsa praecedit, non esse revera eam fidem, quae nos Deo ad vitam aeternam gratos efficit. At vero, si de quadam subsecutione loquimur, non vera, nec propria, sed tantum, ut loquuntur, per viam intellectus, ita ut opera a fide reipsa non distinguantur, tunc Christi fides, quam opera subsequantur, aliud nihil erit,

Allein dadurch wurde dennoch die Differenz zwischen dieser und der orthodoxen Lehre nicht gehoben, sondern nur verstärkt, wenn von demjenigen die Rede war, was denn nun eigentlich das Rechtfertigende sey: denn wie man immer in der orthodoxen Kirche lehren mochte von der Nothwendigkeit der Werke, und wie man sie immer ansehen mochte als die unausbleiblichen Früchte und Kennzeichen des wahren Glaubens, davon schloß man sie doch beständig aus, was man allein vom Glauben erwartete, und nur um dieses auszudrücken, daß in den Werken kein Element sey zu unserer Rechtfertigung, sondern sie selber nur als Werke des Gerechtfertigten gut genannt werden könnten, hatte man jene Distinction zwischen den Werken und dem allein rechtfertigenden Glauben gemacht. Wenn man also lehrte, der Glaube allein an und für sich sey der Grund unserer Rechtfertigung und Seligkeit, und man dazu den sittlichen Gehorsam gegen die Gebote zur negativen Bedingung des wahren Glaubens machte, so lehrte man ja nie, daß der Glaube ohne gute Werke bleiben könne oder dürfe, sondern vielmehr, daß er nur in diesen sich als wahrer Glaube bewähren könne; der Socinianismus aber machte solchen Gehorsam zur positiven Bedingung und hiemit zum Grunde unserer Rechtfertigung, ohne die Bürgschaft seines wahrhaft sittlichen Gehaltes zu haben, den er allein als eine reine Frucht des wahren Glaubens haben konnte.[1] An-

quam ipsi Christo confidere, quod sine dubio coram Deo iustificandi vim habet et consequenter opera ipsa iustificant, quatenus executio sunt ac perfectio et tanquam forma ipsius fidei, quo circa divinitus a Iacobo dictum est etc. — Unde constat, opera nequaquam simpliciter esse fidei fructus, ut vulgo creditur, sed fidei formae perfectionem indere et vitam, ut sic dicam, tribuere. Itaque vides, quomodo et cur dicam, opera, quae fidem subsequuntur, efficaciam habere iustificandi coram ipso Deo, idque divinarum literarum testimonio. — Adeo ut inter iustificantem fidem et bona opera, nullum, nisi ratione intellectus, differentiam constituam, sicut et scriptura facit, interdum pro obedientia fidem usurpans easque invicem permutans. F. Soc. Tract. de Iustificatione. Opp. I. p. 622 sqq.

1. So stellt der racauische Katechismus die Frage: Ergo tu obe-

dererseits verwickelte sich die socinianische Lehre unfehlbar in einen inneren Widerspruch, wenn sie die Werke des Menschen, deren erstes der Glaube selber ist, als immer unvollkommen, beschränkt und mangelhaft beklagte und mit dem Apostel lehrte, daß das Gesetz mit unseren Werken uns verdamme, und diesen doch eine solche Beziehung auf die Seligkeit gab, daß diese selbst durch dieselben zu erlangen war. Hier war es eben, wo die protestantische Orthodoxie das im Glauben und durch den Glauben ergriffene Verdienst Christi und seine Gerechtigkeit eintreten ließ in Ermangelung der unsrigen. Für Socin hingegen und seine Nachfolger konnte der Glaube nicht in der Ergreifung solches Verdienstes, nicht in der Aneignung solcher Gerechtigkeit bestehen, da er Verdienst und Gerechtigkeit Christi selbst nicht einmal als an sich, sondern nur, weil es Gott also beschlossen, als geeignet zur Rechtfertigung annahm, so, daß er das Rechtfertigende des Verdienstes Christi blos in den göttlichen Willen und Rathschluß setzte, der erst den Menschen Christus gerecht und selig machte, weil er ihm so gehorchte, und so dann auch uns rechtfertigt und beseligt, sofern wir ihm und Christo gehorchen.[1] Dieß hieß mit anderen Worten, wegen des Gehorsams,

dientiam sub fide comprehendis? Qu. 419. Die Verbesserer aber fragen so: Ergo tu obedientiam sub fide, cui soli et in solidum salus adscribitur, comprehendis? p. 290. Socin selbst aber sagte: Nullo modo fieri potest, ut fides in Christum, qua iustificamur, sit credere, quod per eius sanguinis fusionem deleta fuerint peccata nostra: sed forma atque essentia fidei in Christum est eius praeceptis obedire. Fragm. de iustif. T. I. p. 622. cfr. de Iesu Christo Servat. Pars IV. c. 2. T. II. p. 234.

1. Quemadmodum sacrificiis illis peractis populus a reatu peccatorum, pro quibus victimae illae offerebantur, liberabatur, non, quia vis aliqua in ipsis inesset pro peccatis satisfaciendi, sed, quia talis, qualem diximus, ex Dei voluntate effectus inde manabat, sic Christi sacro ministerio peracto nos, qui Christi sumus, i. e. qui illi confidimus et obedimus, a reatu omnium peccatorum liberamur: non, quia in illis, quae in ipsius Christi persona facta sunt, vis aliqua insit pro nostris peccatis satisfaciendi, sed quia, cum Deus decrevisset, si Christus sibi obediens fuisset usque ad mortem crucis, non solum

den man Christo und seinen Geboten beweise, und womit man an ihn glaube als einen göttlichen Gesetzgeber und Gesandten, der höher, als Moses, steht, werde man Gott so wohlgefällig, daß man deswegen, dieses Werkes willen, welches hier Glaube genannt wird, Vergebung der Sünden und ewige Seligkeit erlange. Hiemit wurde doch im Grunde, nach der Ueberzeugung der protestantischen Kirche, dem Menschen Alles und Christo wenig oder nichts im Werke unserer Rechtfertigung beigelegt. Denn gerecht werden wir, nach dieser Lehre, wenn wir die natürlichen Kräfte anwenden, um nach den Geboten Gottes zu wandeln, in welchem Falle Gott aus Gnaden die Fehler, so wir noch an uns haben, vergiebt und die Sünden nicht zurechnet; von Christo ist hier doch nur die Rede, sofern er Gesetzgeber ist und ein treffliches Beispiel zugleich und eine gute Hülfe. [1]

Christum auch so als einen bloßen Menschen betrachtend, mußten die Socinianer in Ansehung der Seligkeit der Menschen auch einen großen Unterschied finden, der durch die zeitlichen Verhältnisse in dem Glauben bewirkt worden. Zwar wird auch nach dieser Lehre ohne Glauben an Christum Niemand gerechtfertigt, aber das ist nur von der Zeit zu verstehen, seitdem Christus aufgetreten ist. Alle, so vor ihm lebten und überhaupt glaubten, sind blos durch den simplen Glauben an Gott gerechtfertigt und selig geworden. [2] Auch hiedurch wurde der rechtgläu-

ipsum beata immortalitate donare, sed etiam suos omnes beatos et immortales efficiendi potestatem ei concedere. Certe cum Christus eam obedientiam Deo praestiterit et eam ob causam praedictam potestatem ab eo consecutus fuerit, apparet, nos a peccatorum nostrorum reatu liberatos esse, neque in iudicium venturos, sed a morte ad vitam transiisse. F. Soc. de Iustif. l. c. p. 608. cfr. Quod regni Polon. l. c. p. 695.

1. Vergl. Valent. Smalcius Refut. thesium Francii p. 99. Volkel de vera relig. l. V. c. 11. und Socini Tract. de Iustif. l. c. p. 601. de Iesu Christi Serv. P. III. c. 1 sqq. P. IV. c. 1. 4. 10.

2. Ergo sine fide in Christum nemo iustificatur? Nemo prorsus. Verum id de eo tempore intelligendum est, quo Christus patefactus est, de quo etiam illa Petri verba accipienda sunt Act. 4, 12.

bigen Lehre widersprochen, welche jederzeit annahm, daß man wahren Glauben an Gott nicht haben könne, ohne ebendamit an Christum zu glauben, als die ewige Idee der mit Gott einigen, Gott wohlgefälligen Menschheit, und daß es also einer und der nämliche Glaube an den alleinigen Mittler sey, durch den schon die Patriarchen selig geworden und auch wir selig werden; in dieser Hinsicht stritten beide Systeme besonders über die Stelle Act. 15, 11., welches doch nicht die einzige war, welche man dem socinianischen entgegenzuhalten pflegte. [1]

Nam quod attinet ad tempus, quod Christi patefactionem antecessit, de eo id affirmari non potest. Etsi enim omnes, qui unquam in Deum crediderunt, ob fidem iustificabantur, ut e cap. 11. Ebr. aperte colligi potest, nihilominus ea iustificandi ratio in foedere per Mosen dato non fuit comprehensa, verum ab ipsa Dei gratia mere pependit: ut nunc ea iustificandi ratio per fidem in Christum in ipso foedere continetur. Unde illorum fides fidem in Christum non includebat eoque Apostolus ait, fidem venisse per evangelium. Atque ad eum modum illi non propter fidem in Dei Filium, sed in ipsum Deum sunt iustificati. Gal. 3, 22. 24. 25. Qu. 454. Die Verbesserer haben hiebei einige merkwürdige Veränderungen angebracht, z. B.: Nam etsi quicunque per fidem in Christum iustificantur, iustificantur etiam per fidem in Deum, si quidem per Christum in Deum credimus, non tamen contra. etc. p. 317.

1. „In gleicher, ja noch viel größerer Blindheit stecken die, welche es dafür halten, daß, obwol der Glaub an Gott sey nicht der assensus, sondern eine Zuversicht zu ihm, so verstehen sie doch die Zuversicht also, nehmlich daß man mit dem Glauben ergreift Christi Gerechtigkeit oder Verdienst, das ist, daß man glaube, Gott werde uns unsere Sünden vergeben, so wir festiglich gläuben, daß durch Christi leiden und sterben alle unsere Sünde abgetilget sey. Daß wir jetzt von dem nichts nicht sagen, daß diese Glaubensbeschreibung mit dem allergeringsten aus heil. Schrift nicht kann bewiesen, noch von dem, was in derselbigen Glaubensbeschreibung pugnantia oder gegen einander streitende Dinge affirmiret und gesagt werden, nehmlich, wenn man glaube, Gott hab um Christi Willen unsere Sünde schon abgetilget, so werde er sie abtilgen oder vergeben: soll man nur diese beiden Punct anmerken, aus welchen man augenscheinlich sehen kann, daß derselbige Glaub nicht der Glaub sey, ohne welchen man Gott nicht gefallen kann. Zum ersten, daß derselbige Glaub, seiner Natur und Eigenschaft nach, nichts mit dem Gehorsam zu thun hat: wie auch desselbigen Gehorsams in seiner Beschreibung nicht gedacht wird. Der Glaub aber an Gott schleußt kurzumb in sich den Gehorsam. Zum andern, wo das der rechte Glaub an Gott were, so müßten die, so vor

Bei solchen Grundsätzen von dem Vermögen des Menschen mußte nun auch dieses System überhaupt von der Sünde und allem demjenigen, was sie an der menschlichen Natur verdorben und zerrüttet haben möchte, ganz anders denken, als jedes andere. Und in der That stellt die socinianische Dogmatik darüber keine anderen Grundsätze auf, als welche man so gewöhnlich die pelagianischen zu nennen pflegt, wenn man überhaupt dasjenige bezeichnen will, was der rechtgläubigen augustinischen Lehre entgegengesetzt ist: denn im Einzelnen möchten sich wohl auch hier zwischen den socinianischen und pelagianischen Meinungen nicht geringe Differenzen finden und sich leicht nachweisen lassen, daß jene noch weit über diese hinausgehen. Nicht geringer aber ist hier in der Lehre vom Menschen die Abweichung des orthodoxen und socinianischen Systems, als sie es ist in der Lehre von Gott: immer fließt jene von selbst aus dieser aus, und nur in eben dem Grade, als der Mensch richtig denkt von Gott, kann er auch richtig denken von sich selbst. Das socinianische System muß, um den gegenwärtigen Menschen, den Menschen wie er

Christi Zukunft Gott gefallen, eben denselbigen gehabt haben: wie es denn zwar desselbigen Glaubensbeschreibung assertores gänzlich dafür halten. Aber dasselbige kann mit keinem Gezeugniß oder Exempel aus der heil. Schrift bewiesen werden; ja vielmehr wird das contrarium oder Widerspiel bewiesen, wie das einige 11. Cap. zu den Hebräern reichlich genug bezeuget. Denn obwol da vieler gedacht wird, die an Gott geglaubt und derselbe ihm gefallen habe und ihr Glaub auch appliciret wird, so wird doch des Gehorsams, der Gerechtigkeit oder Verdienstes Christi nicht mit einem Worte gedacht. Und soll das einige Exempel der Rahab welcher Glaubens da gedacht wird, umb welches willens sie sampt ihren Freunden erhalten worden, den Leuten die Augen können aufthun, damit sie ihren Irrthumb erkenneten. Denn was hat die von Christi Gehorsam und Verdienst wissen konnen, sintemal sie eine Heidinn war? war derhalb nicht dieß ihr Glaub, Christi Gerechtigkeit ergreifen, sondern daß sie dem Gotte Israels vertrauete, wo sie seinem Volk Gutes thun würde, er würde es ihr vergelten. Denn solches siehet man aus den Historien offenbarlich, wie auch aus den Worten des authoris des Briefs zu den Hebräern, da er saget: durch den Glauben ward Rahab hier nicht verlohren mit den ungläubigen, da sie die Kundschafter (merk' es wol) mit Freuden aufnahm." Unterrichtung S. 22 ff.

ist mit allen seinen Gebrechen und Mängeln, desto höher zu setzen, nothwendig die Uridee desselben auf alle Weise herabsetzen, und wie die Hoheit des ihm anerschaffenen göttlichen Ebenbildes herunterziehen, so hinwiederum die Tiefe seines Falles durch die Sünde möglichst zu mildern und zu leugnen versuchen. Es lehrt daher, daß der Mensch ursprünglich sey sterblich von Gott erschaffen worden, da hingegen die Orthodoxie annahm, daß das dem Menschen anerschaffene Ebenbild Gottes in solchen Eigenschaften bestanden habe, wozu auch die Unsterblichkeit wesentlich mit gehörte. Die Socinianer waren darin mit den Pelagianern vollkommen einig, daß der Mensch sicher gestorben wäre, auch wenn er niemals gesündigt hätte.[1] Das augustinische System lehrte nach der Schrift, der Tod sey durch die Sünde in die Welt gekommen, nicht, als hätte es behaupten wollen, der Mensch hätte überhaupt nicht sterben können, sondern so, daß er auch hätte nicht sterben können, falls nämlich Gott wegen des Sündenfalls diese Strafe über ihn nicht hätte verhängen müssen. Nicht von einem geschichtlichen Zustande war hier überhaupt die Rede, sondern von einer nothwendigen Idee. Selbst Socin war nicht so ideenlos, wie viele seiner späteren Nachfolger, um den empirischen, sündigen Menschen gar in nichts unterscheiden zu können von der Idee desselben und seines Zustandes der Reinheit und Gottähnlichkeit, den er durch die Sünde und die ihr folgende Strafe verloren.[2] Es folgte auch aus dem Gegentheil gar zu klar, daß Gott ursprünglich selbst nur einen sün-

1. Cur vero nihil habet commune homo cum immortalitate? Idcirco, quod ab initio de humo formatus propterea que mortalis creatus fuerit. Qu. 41.

2. Cum nego, hominem a Deo immortalem fuisse creatum, non intelligo, eum ab ipso creationis initio morti penitus fuisse obnoxium, adeo, ut ei omnino moriendum esset: sed tantummodo sua natura morti fuisse subiectum et non nisi divina gratia, qua in ipsa creatione donatus non fuerat, a morte immunem perpetuo esse posse. F. Soc. de Statu primi hominis ante lapsum disp. cum Franc. Puccio, Florentino a. 1578. Opp. II. p. 257.

digen Menschen geschaffen, ihn somit zur Sünde geschaffen, ja die Sünde selber geschaffen habe in der engsten Verbindung mit der menschlichen Natur, wodurch dann jede göttliche und menschliche Ordnung umgekehrt wurde. Welche Fehler und Blößen auch hier die kirchliche Orthodoxie in der Entwickelung und Vertheidigung dieser Lehrsätze zeigte, so behauptete sie doch in Ansehung des Dogma selbst die hohe Reinheit des Christenthums in ihrer Vorstellung von dem Menschen vor und nach dem Falle, und knüpft das Ursprüngliche der menschlichen Natur unmittelbar an die göttliche an. Der Socinianismus hingegen reißt, wie an allen Seiten, so auch hier den ursprünglichen Zusammenhang der göttlichen und menschlichen Natur so ganz und gar aus einander, daß er natürlich nachher, wo das Christenthum von einem Erlöser spricht, ein Bedürfniß so wenig als eine Möglichkeit findet, ihn in diesem Sinne und zu dem Zweck anzuerkennen, daß er die durch die Sünde gestiftete Trennung zwischen Gott und Menschen aufhebe und in seiner Person wiederum den Menschen mit Gott vereinige.

Um zu beweisen, daß der Mensch, auch wenn er seiner ursprünglichen Natur treu geblieben wäre, doch hätte sterben müssen, führen die Verbesserer des racauischen Katechismus Gründe an, welche nicht fleischlicher hätten von der orthodoxen Dogmatik aufgestellt werden mögen. [1]

1. — si naturae suae relinqueretur. non potuit non mori. licet divino beneficio semper in vita conservari posset. Die in diesem System ganz leere und nichtssagende Auskunft mit der göttlichen Wohlthat, göttlichem Rathschluß u. s. w. ergreift es uberall, wo es den Gegenstand selbst oder eine Wahrheit in dem Wesen desselben gegründet leugnen will. ed. 1684. p. 18. Unde id probas? Primum ex eo, quod ex terra formatus fuerit. deinde, quod simul atque fuit creatus. cibis indiguerit; tertio, quod liberis gignendis ab ipso Deo destinatus fuerit. quorum nullum in immortali natura locum habet. Praeterea si Adamus immortalis creatus fuisset. nihil attinuisset, illi arborem vitae, cuius fructus vitae perpetuandae vim habebat, concedere. Et denique quis dubitet. eius talem fuisse naturam. ut et confodi et suffocari et igne exuri et ruina opprimi et multis aliis modis extingui per se posset?

Nach diesen einmal festgesetzten Principien umgehen sie Alles, was aus der heiligen Schrift gegen sie angeführt zu werden pflegte; sie suchen den drei Stellen Gen. 1, 26, 27., Sap. 2, 23., Röm. 5, 12. einen solchen Sinn abzugewinnen, der ihren Meinungen günstig ist. Wenn in der ersteren gesagt wird, nach dem Bilde Gottes sey der Mensch geschaffen, so beweiset das, sagen sie, nichts für die Unsterblichkeit, sondern nur für eine Herrschaft desselben über alle von Gott geschaffenen Dinge auf Erden: denn darin eben bestand das göttliche Ebenbild.[1] Gegen die andere Stelle, in der es heißt: zur Unsterblichkeit sey der Mensch geschaffen, erinnern sie hauptsächlich und zunächst, daß sie einem apocryphischen Buche angehöre, und damit glauben sie der inneren Wahrheit dessen, was sie enthält, Abbruch zu thun. Für unbesiegbar hielt die Orthodoxie immer das Argument, aus Röm. 5, 12. genommen, in welcher Stelle ihr stets ganz deutlich zu liegen schien: Adam würde nicht gestorben seyn, wenn er nicht gesündigt hätte. Auch der Socinianismus entwindet sich nur mit vieler Mühe und unter großen Verwirrungen Allem, was hierin auch für ihn Zwingendes liegt. Er bringt hier die Unterscheidung an zwischen der Mortalität und dem Tode, welche die Orthodoxie selbst statuirt, und für den Sinn der Stelle

p. 19. Mit diesen Grundsätzen eröffnet schon Socin seine Praelect. theolog. l. c. p. 537. cfr. Quod regni Pol. l. c. p. 703. Diese schönen Argumente hat der Socinianer Ostorodt recht ausführlich entwickelt und noch mit einigen vermehrt. Unterrichtung S. 268.

1. Dei imago et similitudo, ad quam conditus est homo, consistit in dominatu rerum omnium, praesertim inferiorum, sex illis diebus a Deo creatorum, ut satis patet ex loco ipso, ubi primus homo ad Dei imaginem et similitudinem factus fuisse narratur. Gen. 1, 26. F. Soc. Prael. theol. l. c. p. 539. Quod ad testimonium attinet, quod hominem creatum ad imaginem Dei pronunciat, sciendum est, imaginem Dei non significare immortalitatem, sed potestatem hominis et dominium in omnes res a Deo conditas supra terram designare, ut idem locus, in quo de hac eadem imagine agitur, Gen. 1, 26. aperte indicat. Qu. 42. Die Verbesserer sagen: sed potestatem hominis et dominium in omnes inferiores creaturas, quae ratione et arbitrio ei concesso nititur, designari. l. c. p. 19.

erklärt er dieses: Adam sey wegen seiner Sünde, nach Gottes Rathschluß, dem ewigen Tode unterworfen worden, und folglich unterliegen nun auch alle Menschen ebendamit, daß sie von ihm abstammen, dem ewigen Tode.[1]

Wie hätte aber der Socinianismus dem Urmenschen nicht sollen die Unsterblichkeit absprechen, da er ihm ja auch die ursprüngliche Gerechtigkeit absprach, als anerschaffen ihm zugleich in und mit dem göttlichen Ebenbilde nach dem rechtgläubigen Lehrbegriff: denn so war es diesem gemäß, daß die erste Sünde oder die Sünde des Urmenschen in dem Verlust von dieser originalen Gerechtigkeit bestanden und durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen sey. Socin behauptete, daß der Urmensch so wenig inpeccabilis als immortalis geschaffen sey — wie ja die Folge gezeigt, da er gefallen und gestorben sey.[2] In der orthodoxen Dogmatik aber war immer die Frage, wie der Urmensch vor der ersten Sünde, in die er fiel, und vor dem Tode, der die Folge seiner Sünde war, im Sinne der wahren Religion zu denken sey, und worin die außerordentliche Veränderung bestanden habe, welche durch Beides in der menschlichen Natur, da sie noch ohne Beides war, hervorgebracht worden.

1. Apostolus eo in loco non agit de mortalitate, verum de morte ipsa: mortalitas vero a morte multum dissidet, siquidem potest quis esse mortalis, nec tamen unquam mori. Qu. 44. Quae igitur horum verborum sententia, quod mors per peccatum introierit in mundum? Haec, quod Adamus ob peccatum, decreto et sententia Dei, aeternae morti subjectus est: proinde omnes homines eo, quod ex eo nati sunt, eidem aeternae morti subiaceant. Qu. 45.

2. — At enim dicunt, peccati nomen in proposita quaestione, non omne peccatum, sed tantummodo delictum illud ex vetita arbore comedendi significare et Adamum idcirco ante illud delictum iustum fuisse, quia nullum aliud peccatum commisisset. Verum ista iustitia non originalis, sed actualis fuisset. — At vero probent, ante illud delictum nihil contra propriam conscientiam fecisse, id quod certe nunquam probabunt. Concludamus igitur, Adamum etiam antequam mandatum illud Dei transgrederetur, revera iustum non fuisse, cum nec impeccabilis esset, nec ullam peccandi occasionem habuisset: vel certe iustum eum fuisse affirmari non posse, cum nullo modo constet, eum ulla ratione a peccando abstinuisse. Prael. theol. l. c. p. 539.

Aus solchen Grundsätzen von den ursprünglichen Bestandtheilen des göttlichen Ebenbildes [1] folgte in der socinianischen Dogmatik von selbst, daß auch durch den Sündenfall die menschliche Natur nicht so angegriffen und verdorben worden sey, daß sie die Freiheit des Willens verloren, wie die protestantische Orthodoxie lehrte, und daß jener Fall nicht von der Art gewesen, daß alle Nachkommen Adams in seine erste Sünde verwickelt und verstrickt gewesen und an den Folgen derselben zu tragen hätten, wie die Orthodoxie gleichfalls lehrte. Der Socinianismus erklärt vielmehr, daß es vollkommen in der Gewalt des Menschen stehe, Gott zu gehorchen, daß der Urmensch die Freiheit des Willens in und mit dem Falle keineswegs verloren: die Gerechtigkeit Gottes lasse es gar nicht anders zu, und unter den Strafen, womit Gott Adams Sünde belegte, befinde sich nichts von einer solchen. [2] Die Erbsünde wird hier geradezu geleugnet; [3] doch die Verbesserer des racauischen Katechismus sagen nur: was die Erbsünde sey, darüber wären die Schriftsteller selbst noch nicht einig; gewiß sey nur, daß durch Adams Fall die Natur des Menschen keineswegs also verdorben worden, daß er in demjenigen, was Gott von ihm verlange, der Freiheit, zu thun und zu lassen, beraubt worden sey. Hiemit war auch die Zurechnung der Sünde Adams geleugnet: doch

1. S. auch noch Smalzii diss. contra Francium VII. p. 397. Volkel de vera relig. l. III. c. 9.

2. Estne id situm in nostra potestate, ut ad eum modum Deo obtemperemus? Prorsus. Qu. 422. Die Verbesserer haben für gut befunden, die Antwort so zu stellen: Est, accedente divino auxilio et filiali illo spiritu, de quo diximus etc. p. 293.

3. Nonne peccato originis hoc liberum arbitrium vitiatum est? Peccatum originis nullum prorsus est, quare nec liberum arbitrium vitiare potuit. Nec enim e Scriptura id peccatum originis doceri potest et lapsus Adae cum unus actus fuerit, vim eam, quae depravare ipsam naturam Adami, multo minus posterorum eius posset, habere non potuit. Ipsi vero id in poenam irrogatum fuisse, nec Scriptura docet, uti superius exposuimus, et Deum illum, qui aequitatis fons est, incredibile prorsus est, id facere voluisse. Qu. 423.

giebt Socin und der spätere Katechismus hiebei noch dieses zu, daß durch die Beständigkeit im Sündigen ein Hang zur Sünde in die menschliche Natur gekommen sey: aber sie leugnen sowohl, daß dieser Hang mit der Sünde Adams in nothwendiger Verbindung stehe, als auch, daß dieser Hang an sich selbst schon Sünde sey.[1] Alle die Zeugnisse, welche die Orthodoxie aus der heiligen Schrift für ihre Lehre von der Erbsünde anzuführen pflegte, sucht der Socinianismus ganz kurz dadurch zu entkräften, daß er sie einzig von der wirklichen Sünde, von der aus dem freien Willen entsprungenen erklärt. Eine der Hauptstellen war hier immer Röm. 5, 12., wo die lateinische Uebersetzung des ἐφ' ᾧ angefochten wird, durch welche unsere Sünde mit der des Adam in eine innere Verbindung gesetzt wird. Leicht konnte man mehrere Stellen anführen, in denen jene Redensart nur die Bedeutung von „weil" oder „sofern" hat: aber nie kam es auch der rechtgläubigen Lehre oder dem heiligen Augustin darauf soviel an, als auf den Geist der paulinischen und überhaupt der christlichen Vorstellung, welche damit selbst noch keinesweges aufgegeben war, wenn man auch jenes ἐφ' ᾧ durch soweit oder durch weil übersetzte. Um sich alsdann noch weiter zu helfen gegen die orthodoxe Lehre, wird ein Unterschied angenommen zwischen den Kräften der menschlichen Natur und dem menschlichen Willen, jene zwar für schwach, aber doch nicht für so

1. Est quidem in hominibus, nullo prorsus excepto, ad peccandum, ut sic loquar, possibilitas, quia nimirum Deus voluntatem liberam et ad bonum et ad malum dedit. Sed de mala illa cupiditate et ad peccandum pronitate, licet in plerisque sit, non tamen affirmare possumus, eam in omnibus prorsus esse. — Ceterum cupiditas ista mala, quae cum plerisque hominibus nasci dici potest, non ex peccato illo primi parentis manat, sed ex eo, quod humanum genus, frequentibus peccatorum actibus, habitum peccandi contraxit et se ipsum corrupit, quae corruptio per propagationem in posteros transfunditur. Etenim unum illud peccatum per se, non modo universos posteros, sed ne ipsum quidem Adamum corrumpendi vim habere potuit etc. Prael. theol. l. c. p. 541. Quaest. 422. 423. ed. 1684. p. 21. 293. 294. Ostorodt, Unterrichtung. S. 270. 280.

gering erklärt, daß nicht der Mensch mit seinem Willen dem göttlichen gehorchen könnte, wenn er sich nur Gewalt anthun wollte und durch die göttliche Hülfe unterstützt würde.[1] Die göttliche Hülfe, von der hier die Rede ist, wird als eine doppelte, als eine äußere und innere, beschrieben: diese besteht in den Verheißungen und Drohungen, von denen doch die Verheißungen eine weit größere Kraft besitzen; jene besteht darin, daß Gott in den Herzen derer, die ihm gehorchen, dasjenige versiegelt, was er versprochen.[2] Dabei lehrt Socin ausdrücklich, daß die äußere göttliche Hülfe eigentlich die rechte und wahre, die innere nichts als die Suggestion und Obsignation von dieser sey.[3] Niemand kann sich hiebei verbergen, daß diese Lehre von dem göttlichen Beistande, wie sie hier eingeflochten wird, ganz ohne theologischen Grund und Zusammenhang, als etwas ganz Willkührliches und Zufälliges nur gleichsam am Wege liegend, mitgenommen wird. Auch wenn sie weggelassen bliebe, würde in den Principien des Systems nichts geändert werden. Es kommt doch, wie man wohl sieht, Alles zuletzt auf den Menschen an, auch sofern ihm Gott noch nicht geholfen hat.[4] Auch

1. Communiter in hominibus natura exiguae admodum sunt vires ad ea, quae Deus ab illis requirit perficiendum, ut voluntas ad ea perficiendum omnibus adest natura. Nihilominus tamen eae vires non ita prorsus exiguae sunt, ut homo, si vim sibi facere velit (statt dieser sonderbaren Redensart sagen die Verbesserer: voluntatem suam flectere potest ad ea facienda etc. p. 290.) divino auxilio accedente non possit voluntati divinae obsecundare. Qu. 427. cf. Prael. theol. l. c. p. 541.

2. Qu. 428. 429.

3. Ex his colligi potest, verum auxilium id esse, quod exterius appellavimus, cum interius utriusque generis nihil aliud sit, quam exterioris suggestio quaedam et obsignatio, praesertim vero cum nemini obtingat, nisi prius exteriore recte usus sit. Nisi enim quis externas Dei voces audiendo eius promissis fidem adhibeat, obsignationem illam eorumdem promissorum in corde suo per Sp. S. non accipiet. Similiter nisi quis Dei apertissimam voluntatem pro viribus exsequi studeat, nunquam aliquanto occultioris cognitionem veram habiturus est et divina oracula perfecte intellecturus. Prael. theol. l. c. p. 542.

4. Die Verbesserer machen hier zwar einige Worte mehr, als der

hiebei muß man sich beständig an den constanten Gegensatz erinnern, in welchem der Socinianismus das Verhältniß des Menschen zu Gott durchgängig betrachtete, und aus welchem es, da es Christum verkennt, auch den Menschen nicht herauszubringen vermag. Und weil es die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur nicht kennt und anerkennt, und also auch den wahrhaft göttlichen Menschen nicht, so fingirt es sich nun auch einen so äußerst menschlichen Gott, welchem wesentliche Eigenschaften abgehen, welche alle Religion sonst ihm beilegt, so beschränkt es nun auch auf mancherlei Weise Gott durch den Menschen und die göttlichen Eigenschaften durch menschliche, z. B. die Allgegenwart und Allwissenheit Gottes durch die menschliche Freiheit, ja es spricht diese Eigenschaften gewissermaßen Gott ganz ab, weil und soweit es sie durchaus nicht mit seiner Vorstellung von der menschlichen Freiheit vereinigen kann.[1] Am verwerflichsten mußte wohl unter dem bloßen Gesichtspuncte der Sittenlehre den Socinianern die calvinische Prädestinationstheorie erscheinen, und

ältere Katechismus. Es läuft aber doch Alles auf das bereits Bemerkte hinaus. p. 299.

1. In den dogmatischen Schriften der späteren Socinianer blieben die meisten der göttlichen Eigenschaften ganz unerwähnt. Was hie und da von ihnen vorkommt, ist nur bloße Redensart, ohne wesentliche Haltung in dem System. Socin schon suchte zu erstreiten, daß man Gott nicht unbedingt, nicht absolut, d. h. sofern die menschliche Freiheit dadurch beeinträchtigt scheinen könnte, Allgegenwart und Allwissenheit zuschreiben könne. Una ratio videtur esse, quod Deo sint omnia praesentia, nempe, quia ipse tempori non subiaceat, sed in aeternitate perpetuo sit, in qua nihil prius, nihil posterius, eoque nihil praeteritum, nihil futurum, sed omnia praesentia. Respondemus, Deo quidem esse omnia praesentia, verum ea, quae aliquo modo sunt. Namque non entium nullae sunt qualitates. Atqui ea, quae nec fuerunt, nec sunt, nec certo futura sunt, nullo modo sunt. Itaque ea Deo praesentia esse nequeunt. Eiusmodi autem sunt (aut certe nos eas esse contendimus) voluntariae hominum actiones, quae nondum revera exstiterunt. — Alterius rationis loco esse potest, quod Deus sit omnisciens. Nam si Deus aliquid futurum non nosset, non omnia sciret. Respondeo. Deus omnia scit, quae sua natura scibilia sunt, quemadmodum omnia potest, quae sua natura possibilia sunt etc. Prael. theol. l. c. p. 545.

von dieser sagen sie sich daher auch mit großer Bestimmtheit und Weitläufigkeit los.[1]

Soviel von demjenigen, was in der socinianischen Dogmatik unter dem prophetischen Amte Christi begriffen wird. Was nun zweitens in der orthodoxen Kirche als das hohepriesterliche Amt Christi betrachtet wurde, davon läßt der Socinianismus in der That nichts als den Namen stehen, was um so unwissenschaftlicher ist, da er doch selbst in die Unterscheidung der drei Aemter eingeht und man nun auch berechtigt ist, das zu jedem eigenthümlich Gehörende entwickelt zu sehen: denn der Begriff des einen ist offenbar nicht der des andern. So Vieles aber hatte der Socinianismus von demjenigen, was die Orthodoxie unter den Gesichtspunct des Priesterthums Christi zu stellen pflegte, unter den seines prophetischen Amtes gezogen und ihm schon durch diese veränderte Stellung eine ganz andere Gestalt und Bedeutung gegeben; den Versöhnungstod Christi insbesondere, worauf nach der rechtgläubigen Lehre das priesterliche Amt des Erlösers beruhete, hatte der Socinianismus dort schon, und zwar allein von Seiten des uns darin gegebenen rühmlichen Beispiels und der Besiegelung seiner Lehre, betrachtet und ausdrücklich zugleich geleugnet, daß dieser Tod im Sinne der rechtgläubigen Lehre versöhnend sey: was blieb nun also noch übrig für das priesterliche Amt Christi? Sollte noch davon die Rede seyn, so war kein anderer Ausweg, als dasselbe in eins zu werfen mit dem königlichen Amt und es für gleichbedeutend mit diesem anzusehen, und dafür ist es auch im socinianischen Lehrbegriff genommen. Denn seltsamer ist wohl nichts, als die Un-

1. Dieß that schon Socin sehr nachdrücklich in der Schrift: Quod regni Polon. l. c. p. 694. Ea de praedestinatione Dei sententia prorsus fallax est, id vero duas ob causas potissimum: quarum una est, quod totam religionem corruere esset necesse; altera, quod Deo multa inconvenientia attribui oporteret. Qu. 435. Dieß wird dann gar weitläuftig dargethan. Die Vertheidigung der reformirten Lehre von der Prädestination gegen die Socinianer hat Nicolaus Arnold übernommen in der schon angeführten Schrift: Religio Sociniana. Franequerae 1654.

terscheidung, welche der ältere racauische Katechismus zwischen beiden statuirt, nämlich, daß das eine, das königliche Amt Christi, darin bestehe, daß er in allen Nöthen uns helfen könne, das andere aber, das priesterliche, darin, daß er es nun auch wolle und wirklich thue, und eben diese Art, uns zu helfen, nennt er Christi Opfer.[1] Nie aber hat man wohl ein bloßes Können oder Vermögen, oder andererseits den bloßen Willen, für ein Amt gehalten, und eben so wenig jede oder irgend eine Art zu helfen, ein Opfer genannt: denn das Opfer wird zwar für Jemanden, aber immer Gott dargebracht, welchem doch durch unser Opfer so wenig als durch Christi Opfer geholfen wird. Unglaublich sind an dieser Seite des socinianischen Lehrsystems die ersten Begriffe verwirrt und vernachlässigt. Das Opfer Christi selbst denkt sich dasselbe nur als ein blos figürliches,[2] woraus die Orthodoxie schloß, daß also nach dieser Lehre die alttestamentlichen Opfer, welche sonst als die Figuren und Typen des einen Opfers im N. B. angesehen wurden, müßten die eigentlichen und wahren gewesen seyn. Der Socinianismus versteht aber in der That nichts darunter, als eine bloße Anspielung, ein Bild ohne weitere Realität, oder irgend eine beliebige Art, sich das Opfer Christi anschaulich oder denkbar zu machen. Gleichwie, lehrt er, im A. B. der Hohepriester in das Allerheiligste ging und Alles, was zur Tilgung der Volkssünde gehörte, vollbrachte, so hat nun Christus die Himmel durchdrungen, um dort vor Gott zu erscheinen um unsertwillen und fortwährend unsere Sünden zu tilgen.[3] Was also sonst nach der

1. Munus igitur sacerdotale in eo situm est, quod quemadmodum pro regio munere potest nobis in omnibus nostris necessitatibus subvenire, ita pro munere sacerdotali subvenire vult ac porro subvenit atque haec illius subveniendi seu opis afferendae ratio, sacrificium eius appellatur. Qu. 476. Die Verbesserer machen zwar hier etwas mehr und andere Worte, es kommt aber doch damit auf dasselbige hinaus. p. 320.

2. Quare haec eius opis afferendae ratio sacrificium vocatur? Vocatur ita figurato loquendi modo etc. Qu. 477.

3. Qu. 477. Daß Christus im Himmel das Opfer bringe, sucht

orthodoxen Lehre schon hier auf Erden, im Stande seiner Erniedrigung geschah, das ist, nach socinianischer Ansicht, erst im Stande seiner Erhöhung geschehen, und in der That, nach dieser, nur eine besondere Seite seines erhöhten, königlichen Zustandes oder der Ausübung und Verwaltung seines Reiches und seiner göttlichen Herrschaft.[1] So ist er auch andererseits selbst im Himmel nur König, wie ein Mensch, nämlich von Gottes Gnaden: denn diese Lehre hält auch bis dahin selbst, wo sie nun endlich mit Gottes Hülfe die Gottheit Christi anheben läßt, doch immer noch den Unterschied seiner Person als eines Menschen von Gott fest und sagt: Gott allein sey König, aber Priester sey derselbige nicht, sondern der Mensch Jesus Christus, der von Gott zu beiderlei Würden, zur Gottes- und Königswürde, promovirt worden sey.[2]

Socin ausführlich darzuthun gegen seinen Freund Niemojevius, der auch an dieser Lehre Socins Anstoß genommen und ihm seine starken Zweifel darüber äußert in demselbigen Brief, worin auch von der Anbetung Christi die Rede ist. Opp. II. p. 466 sqq.

1. So stellt auch der Socinianer Ostorodt ganz offen die Sache vor. „Daß aber Christi Hohespriesterthum figürlich und von der Administration und Verwaltung seines Reiches zu verstehen sey, wird aus dem erstlich offenbar, daß desselbigen Priesterthums Christi im Neuen Testament, ausgenommen den Brief zu den Hebräern, gar wenig gedacht wird, welches denn nicht hätte geschehen können, so es ein besonder Ampt und von der Verwaltung seines Reiches verschieden wäre. Danach siehet man solches aus dem, daß der Administration des Reiches Christi und desselbigen Hohepriesterampts einerley ratio und Weise, auch einerley Effect und Wirkung befunden wird, nehmlich die stetige Sorge, welche Christus trägt für das Volk Gottes zur Seligkeit. Denn was gesagt ist im Brief zu den Hebräern, von der Reinigung unserer Sünden, welche Christus gemacht hab oder noch mache, ist anders nichts, denn was anderswo im Neuen Testament gesagt wird, daß er die Macht bekommen, uns zu erretten vom Tod, welchen wir mit unsern Sünden verdient hätten und daß er stets für uns sorget." Unterrichtung. Cap. 40. S. 385.

2. So unwürdig drückt sich der verbesserte Katechismus aus. Dicitur Christus sacerdos et sacerdotale ei munus tribuitur, ut appareat, eum ex Dei gratia Regem esse et quaecunque ex Regio eius munere in nos defluunt, bona, eorum fontem unicum esse Dei gratiam. Nam et Deus Rex est; sed Rex, qui simul et sacerdos sit, Deus ille unus esse non potest, sed necesse est, ut homo sit ad utramque hanc dignitatem a Deo, hominum bono, evectus. p. 320.

Das Eigenthümliche des priesterlichen Geschäfts Christi auf Erden fand die rechtgläubige Lehre von jeher in der durch seinen Tod geleisteten Genugthuung, darin, daß er als Priester und Opfer zugleich für unsere Sünden und uns von den Strafen derselben zu befreien, die Expiation vollzog: nach der socinianischen Lehre ist diese nichts als im Allgemeinen Befreiung von der Strafe der Sünde und von der Sünde selbst, gleich als wäre jede Art der Befreiung zugleich Expiation, was doch wohl Keiner sagen wird.[1] Die Art, wie, nach socinianischer Dogmatik, Christus im Himmel für uns die sogenannte Expiation vollzieht, läßt sich kaum vor einem gesunden Gefühl, noch weniger vor dem Verstande und der Wissenschaft einigermaßen rechtfertigen. Denn er befreiet uns da von den Strafen der Sünde, heißt es, indem er mit der Kraft und Macht, so er vom Vater empfangen, beständig uns schützet und durch seine Dazwischenkunft den Zorn Gottes, den er auf die Gottlosen zu werfen pflegt, einigermaßen oder auf irgend eine Art (quodammodo) von uns abwehrt. Dann befreiet er uns auch von der Knechtschaft der Sünde selbst, indem er — uns abzieht von aller Sünde, und an seiner Person zeigt, was der erlange, der abläßt vom Sündigen, oder auch, indem er noch auf andere Art uns ermahnt, uns hilft, zuweilen auch straft und von dem Joch der Sünde erlöset.[2]

1. Quid porro est peccatorum expiatio? Est a poenis, quae peccata, tum temporariae, tum aeternae comitantur et ab ipsis etiam peccatis, ne eis serviamus, liberatio. Qu. 478. Fast ganz mit Socins eigenen Worten: Nihil aliud est reapse peccatorum nostrorum expiatio, quam a morte, peccati poena, plena et perpetua liberatio. De Iesu Christo Servat. l. II. c. 13.

2. Quî expiationem peccatorum nostrorum Iesus in coelis peragit? Primum a peccatorum poenis nos liberat, dum virtute et potestate, quam a Patre plenam et absolutam consecutus est, perpetuo nos tuetur et iram Dei, quae in impios effundi consuevit, interventu suo quodammodo a nobis arcet: quod Scriptura exprimit, dum ait, eum pro nobis interpellare. Deinde ab ipsorum peccatorum servitute nos liberat, dum eadem potestate ab omni flagitiorum genere nos retrahit et avocat, id vero in sua ipsius persona nobis ostendendo, quid consequatur is, qui a peccando desistit, vel etiam alia ratione

Nach socinianischer Vorstellung hatte ja Leiden und Tod Christi auf Erden einen ganz anderen Zweck, nämlich den der Besiegelung seiner Lehre: es blieb also nichts übrig, als die Wirksamkeit seines Priesterthums, wozu Leiden und Tod nur die Vorbereitung waren, nach socinianischer Vorstellung, wenn überhaupt noch davon sollte die Rede seyn, in den Himmel zu versetzen, das Priesterliche aber und die Opferwirkung des Todes Christi gänzlich zu leugnen. Die Socinianer stützen sich hiebei besonders auf Ebr. 8, 4., wo doch nach der orthodoxen Ansicht überhaupt die ewige Wirkung des Verdienstes Christi als Opfer und Priester zugleich bezeichnet und gelehrt wird, es sey nicht einzelne, vorübergehende, zeitliche und sinnliche That gewesen. Außerdem bringt hier der Katechismus noch folgenden Schluß an: Christus mußte nach der Schrift Vieles leiden, damit er ein barmherziger und getreuer Priester würde, also ehe und bevor er dieß Alles nicht gelitten, d. h. vor und in seinem Tode, war er nicht Priester, sondern das ist er erst nachher geworden.[1]

Wie selbst das Uebersinnlichste und Ewige hier als etwas Sinnliches und Irdisches behandelt wird, leuchtet besonders in der Lehre der Socinianer vom königlichen Amt hervor. Denn da heißt es, dasselbe bestehe darin, daß Gott ihn von den Todten erweckt und in den Himmel genommen, zu seiner Rechten gestellt, ihm alle Gewalt über Himmel und Erde verliehen und Alles unter seine Füße gethan, sich selber ausgenommen, gleich

nos hortando et monendo, nobis opem ferendo ac interdum puniendo, a peccati iugo exsolvit. Qu. 479.

1. Quid? annon erat sacerdos, antequam in coelis ascenderet et praesertim cruci affixus haereret? Non erat: nam aperte is scriptor divinus testatur Ebr. 8, 4. si in terris esset, eum ne sacerdotem quidem futurum. Praeterea cum idem auctor testetur, ipsum fratribus similem per omnia esse debere, ut misericors fieret et fidelis Pontifex in eis, quae ad Deum, perspicuum est, quamdiu fratribus similis per omnia, id est, in afflictionibus et morte non erat tamdiu reipsa eum Pontificem nostrum misericordem non fuisse. Atque ad eum modum afflictiones et ipsa mors non erant sacrificium ipsum, verum via quaedam et praeparatio ad illud peragendum. Qu. 483.

als wenn die königliche Herrschaft Christi irgend eine gedenkbare seyn könnte, falls sie nicht eine ewige wäre, und als könnte sie überhaupt eine wahre seyn, ohne die des einen und ewigen Wesens zu seyn, welches in Christo die menschliche Natur angenommen.[1] Leider aber waren die Begriffe der Rechtgläubigen über diesen Gegenstand nicht weniger fleischlich, doch selten Gottes so unwürdig, als die der Socinianer; denn nicht blos lehrten diese, Gott habe Alles, sich selber ausgenommen, Christo unterthan gemacht, sondern auch, Christus vertrete im Himmel selbst nur als König Gottes Stelle und sey doch eigentlich Vicekönig nur: so erklärten sie den Ausdruck, zur Rechten Gottes sitzen.[2] Auch aufhören werde dermaleinst sein Regiment über die Gläubigen, lehrten sie.[3] Und doch schrieben sie andererseits wieder Christo eine unbeschränkte Herrschaft im Himmel zu, welche, da Alles außer Gott beschränkt ist, wiederum doch nur dem wahren Gott zukommen kann.[4]

Die Gemeinde, deren ewiger König und Herr Jesus Christus, ist die Kirche, und sie hat, nach der orthodox-christlichen Lehre, von ihm selbst noch zwei religiöse Handlungen, deren sie sich nach seiner Vorschrift bedienen soll, um in beständiger und

1. Quae vero ipsius regni est ratio? Ea, quod Deus eum suscitatum a mortuis et in coelos assumtum a dexteris suis collocavit, ei potestate in coelis et in terra omni data et omnibus ipsius pedibus, se excepto, subiectis, ut fideles suos gubernare, tueri et aeternum servare possit. Qu. 457. Das se excepto lassen die Emendatoren aus, vermuthlich nicht etwa, weil sie der entgegengesetzten Meinung sind, sondern weil sie denken, es verstehe sich von selbst. p. 331.

2. Quid autem est sedere ad dextram Dei? Est vices Dei gerere, ac virtutem efficacem habere ad gubernandum et conservandum Dei populum. Qu. 472. Ostorodt, S. 401. Christus wird daher in seiner Regierung mit Joseph, dem Statthalter des Pharao, verglichen von Volkel, de vera relig. l. III. c. 28.

3. So lehrt nach Joh. Crell, Schlichting u. A. auch Sam. Crell oder Artemonius Init. Evang. Ioh. praef. p. VII. und p. 216. p. 598.

4. Quae in eo eminet, quod Christus in corpora, et animas absolutam habeat potestatem, nec hominibus tantum, verum etiam angelis et bonis et malis et morti ac inferno dominetur. Qu. 472.

inniger Verbindung mit ihm zu seyn und zu bleiben und um durch dieselben der göttlichen Gnade im ganz besonderen Sinne zu genießen. Allein aus diesem Gesichtspuncte betrachtet der Socinianismus die Sacramente nicht, als solche sind sie vielmehr für ihn gar nicht da; Alles, was die Orthodoxie von ihnen als Mysterien lehrt, ignorirt oder negirt er, und es ist wohl von selber klar, wie wenig das, was an ihnen Tiefe hat, in diesem System eine Stelle finden kann und sich mit den Principien desselben vereinigen läßt. Die höchste Ansicht, welche von ihnen stattfindet, ist daher die, daß er sie als Cerimonialgesetze betrachtet, und zwar wird als eine solche von Christus vorgeschriebene Cerimonie nur das Abendmahl angesehen.[1] Die äußerst geringschätzigen Vorstellungen Socins vom heiligen Abendmahl waren einem großen Theil der Unitarier selbst, denen er sie mittheilen wollte, anstößig und widerlich. Gewohnt, auch in das übersinnliche Gebiet der Religion die sinnliche Erkenntniß mit hinüber zu nehmen, kam er auch bei diesem Gegenstande nicht über das Zeugniß der Sinne und des ihnen dienenden Verstandes hinaus; als ein gemeines Schauspiel die Celebration desselben betrachtend, sah er in den Elementen des Abendmahls nichts als gemeines Brot und gewöhnlichen Wein. Alle anderen Vorstellungen der christlichen Religionspartheien, selbst die von Zwingli, waren ihm noch zu hoch und zu religiös, wiewohl er sich sonst der meisten Uebereinstimmung mit diesem rühmte. Es war ihm so wenig an einer leiblichen, als an einer geistigen Gegenwart Christi im Abendmahl gelegen. Der ganze Zweck der Institution desselben war nach ihm der einer allgemeinen Erinnerung und Danksagung; auf die objective Idee des Abendmahls kam es ihm dabei gar nicht an, sondern nur auf das, was wir dabei thun: von dem inneren Wesen und Gehalt des Abendmahls abstrahirte er ganz, einzig sich haltend an das, wozu

1. Quae vero sunt praecepta Domini Iesu, ut vulgo vocant, ceremonialia? Est unum duntaxat, coena nempe Domini. Qu. 333.

der Mensch es gebrauchen möchte. Selbst auf die Erinnerung an den Tod Christi kam es ihm nicht an, und er brachte denselben mit dem Abendmahl in so entfernte Verbindung, daß er behauptete, auch wenn Christus nicht gestorben wäre, könnte man sich doch dieser Cerimonie noch ganz wohl bedienen.[1] Es ist nicht nöthig, diesen Grundsätzen die orthodoxen entgegenzusetzen. Selbst der Socinianer Niemojevius konnte seinen Abscheu gegen die Grundsätze Socins über diesen Punct nicht unterdrücken.[2]

In dem racauischen Katechismus sind sie hingegen fast unverändert aufgenommen worden. Auf die Frage, was das Abendmahl sey, wird da geantwortet, eine Anordnung Christi, daß seine Gläubigen das Brot brechen und essen und aus dem Kelch trinken, seinen Tod verkündigen, welches bis zu seiner Ankunft dauern sollte. Seinen Tod verkündigen ist nach dieser Lehre nichts Anderes, als öffentlich und feierlich Christo danken dafür, daß er seinen Leib quälen und gewissermaßen brechen ließ, auch sein Blut vergoß, und diese Wohlthaten loben und preisen. Als Grund davon, daß er gerade das Andenken seines Todes stiftete, wird hier angegeben, weil der Tod von allen seinen Handlungen die höchste und die ihm eigenste gewesen: denn obgleich Auferstehung und Himmelfahrt an sich wohl größere Dinge wären, so hätte ja diese der Vater allein verrichtet an dem Men-

1. Alle diese Grundsätze hat Socin weitläufig ausgelegt in einer Schrift, welche zugleich eine Streitschrift gegen Joh. Niemojevius ist und auch die Einwürfe von diesem mitenthält. Man darf nur die ersten Seiten lesen, um schon den ganzen Geist derselben zu erkennen. De coena Domini tract. brevis una cum eiusdem adversus scriptum Dom. Ioh. N. defensione. Opp. I. p. 753. cfr. Quod regni Polon. l. c. p. 701.

2. Socin führt selbst an, was Niemojevius sagt: Ego ingenue fateor, meam sententiam tantum distare ab opinione D. Socini, quantum coelum a terra distat. p. 756. Quod ad coenam Domini attinet, id cogor dicere, me neminem hactenus legisse, qui adeo contemtim hac de re sentiat etc. ib. — Redditum est mihi scriptum ipsius in lecto decumbenti, quod cum legerem, morbi vis aucta est; dolebam enim, opiniones adeo noxias ad Ecclesiam nostram advolare, quae infirmos turbent, alienis autem ab Ecclesia fastidium atque offensionem pariant. l. c. p. 765.

schen Christus, nicht aber dieser selbst: welches eine von den abenteuerlichen Behauptungen eines Systems ist, welches bei jedem Schritt Gott von dem Menschen trennt.[1] Alle anderen Vorstellungen von dem Zweck des Abendmahls verwirft der Katechismus mit großer Strenge; besonders verwerflich scheint ihm die, nach welcher es mit der Sündenvergebung in Verbindung gesetzt wird, da ja das Abendmahl nicht dazu da sey, daß man wirklich etwas darin empfange, und man schon rein seyn müsse von Sünden, um es recht zu genießen.[2] Von den Grundsätzen aller anderen christlichen Gemeinden sagt er sich gleichfalls aufs Bestimmteste los.[3]

Von der Taufe endlich hat der Socinianismus wo möglich noch geringere Vorstellungen: denn dem Abendmahl schreibt er doch noch jetzt einigen Werth zu für Christen, der Taufe aber überhaupt gar keinen. So wenig sie, wie das Abendmahl, für ein Sacrament zu halten ist, eben so wenig ist sie auch nur ein

1. Qu. 334—337. cfr. Socini disp. cum Erasmo Iohannis de unigeniti filii Dei existentia. Opp. II. p. 513. Defensio animadvers. II. p. 656.

2. Nonne alia caussa, ob quam coenam instituit Dominus, superest? Nulla prorsus, cum alii dicant, esse sacrificium pro vivis et mortuis. Alii usu ipsius se consequi peccatorum remissionem et firmare fidem sperant et quod eis mortem Domini in mentem revocet affirmant. Quid vero de his opinionibus statuendum est? Nullam ex illis subsistere posse. Etenim cum is finis coenae Domini usurpandae sit, ut pro beneficiis acceptis Christo gratias agamus, apparet, non eo institutum esse, ut aliquid illic sumamus. Imo qui vult digne coenae Domini participare, eum de remissione peccatorum ex parte Dei certum ac fide confirmatum esse oportet et prorsus ita animatum, ut ex illius animo nunquam mortis Domini excidat memoria. Quaest. 337. 338.

3. Quae vero sententia illorum verborum: hoc est corpus meum? Non uno eodemque modo ab omnibus accipiuntur. Etenim alii censent, panem in corpus, vinum in sanguinem reipsa mutari, quod illi transsubstantiationem vocant: alii corpus Domini in pane, sub pane, cum pane esse sentiunt. Sunt denique, qui in coena Domini vere corporis et sanguinis Domini participes existere se autumant, spiritualiter tamen: quae opiniones sunt omnes fallaces et erroneae. Qu. 340.

für alle Christen nothwendiger Gebrauch, sondern nur vorübergehend einmal in der christlichen Kirche für Alle, die aus dem Juden- und Heidenthum zum Christenthum übertraten, bestimmt und gültig gewesen.[1]

Der Katechismus theilt hierin ganz die Vorstellungen Socins, der sich deshalb auch sowohl von Seiten aller christlichen Kirchenpartheien, als selbst der Anabaptisten, große Unannehmlichkeiten zuzog.[2] In der Ueberzeugung, etwas Großes und Wichtiges vorzutragen, war er entschlossen, jede Lästerung und Mishandlung deshalb ruhig zu ertragen.[3] Er erklärte die Taufe für etwas durchaus Gleichgültiges und Willkührliches.[4] Nur bedingter Weise wollte er sie jetzt noch und zwar in dem einzigen Falle gelten lassen, wenn ein Nichtchrist zur christlichen Re-

1. Quid vero sentis de aquae baptismo? id, quod sit ritus exterior, quo homines vel e Iudaismo vel e Gentilismo ad religionem christianam accedentes manifeste profitebantur, se Christum pro Domino suo agnoscere. Qu. 346.

2. Es gehört hieher besonders die von ihm im J. 1580 geschriebene Disputatio de baptismo aquae. Opp. I. p. 709. und der im J. 1586 von ihm geschriebene dritte Brief ad Radecium.

3. Magnum quoddam opus, haud ignoro, moliri videbimur, qui hac ratione terrenae aquae baptismo christianum hominem carere eaque abstinere posse, demonstrare aggrediamur, nosque ipsos complurium conviciis et maledictis obiiciemus, sed non propterea veritas supprimenda est, quae a nobis, ut spero, multo aptius et melius, quam a quibusdam, qui eam ipsi nondum plane sunt assecuti, fortassis antehac tentatum fuit, in lucem prolata, nihil prorsus mali, sive recepta sit sive non, parere posse videtur, sed tantummodo multum boni, ubi fuerit recepta, omnino paritura est, concordiam scilicet saltem et pacem. De bapt. aquae l. c. p. 710.

4. De aquae baptismo ego ita sentio, eum ecclesiae in perpetuum praescriptum non fuisse, nec unquam, ut illum acciperent, iis praeceptum neque a Christo, neque ab Apostolis fuisse, qui iam ipsi Christo alia quacunque ratione publice nomen dedissent vel a primis annis in christiana disciplina educati atque instituti essent. — Dico, aquae baptismum ad ecclesiam externam hoc tempore instaurandam, meo iudicio, nihil pertinere remque indifferentem esse, in qua utinam fratres nostri nihil novare tentassent atque idcirco non esse, quod de eo quicquam in hoc proposito explicatius dicam. Epist. III. ad Radecium. cfr. Quod regni Polon. l. c. p. 702.

ligion übertreten wolle: aber auch so war er doch weit entfernt davon, eine absolute Nothwendigkeit oder irgend etwas wesentlich Religiöses in diesem Ritus zu erkennen, welches hingegen die Orthodoxie als einen inneren Widerspruch ansah, daß man Proselyten mit einer durchaus leeren Cerimonie beschwere, von der man doch keinen Grund im Christenthum, keine Vorschrift von Christo und den Aposteln aufzeigen könnte, die in keiner Rücksicht einen wesentlichen Zusammenhang mit der Religion und somit nicht den geringsten Werth in seinen eigenen Augen haben könnte. Nach Socins Ansicht hieß Taufen in den Hauptstellen Matth. 28. und Marc. 16, 15. 16. soviel als — lehren, und ist daselbst, wie überhaupt in der heiligen Schrift, von der Wassertaufe, als Vorschrift, gar nicht die Rede.[1]

Von solcher, auch in den alten racauischen Katechismus aufgenommenen, Meinung Socins haben sich jedoch die späteren Verbesserer einigermaßen losgesagt, hierin unstreitig durch ein dunkles Gefühl geleitet, wiewohl keinesweges damit in die Ansicht der Orthodoxie zurückgekehrt. Sie führen doch jene Meinung nicht einmal mehr an, nach welcher die Taufe nur für Nichtchristen, zur Noth oder nach Gefallen, geeignet sey; sie halten dieselbe doch nicht mehr für etwas so Temporäres, daß sie nur für die ersten Zeiten des Christenthums zweckmäßig gewesen, und setzen sie überhaupt als Cerimonie der Einweihung in die christliche Kirche mit dem Character eines Christen in eine genauere Verbindung.[2] Doch wiewohl sie darüber viele schöne

1. De bapt. aquae l. c. c. 2. et 3. p. 715.

2. Quid sentis de aquae baptismo? Id, quod sit ritus initiationis, quo homines agnita Christi doctrina et suscepta in eum fide, Christo auctorantur et discipulis eius seu Ecclesiae inseruntur, renunciantes mundo et moribus erroribusque eius, profitentes vero se Patrem, et Filium et Sp. S. qui per Apostolos locutus est, pro unico Duce et magistro religionis totiusque vitae et conversationis suae habituros esse ipsaque sui ablutione et immersione ac remersione declarantes ac veluti repraesentantes se peccatorum sordes deponere. Christo consepeliri, proinde commori et ad vitae novitatem resurgere velle, atque id reipsa praestent sese obstringentes, simul etiam hac profes-

Worte machen, ist ihre Vorstellung doch noch gar weit entfernt von der Lehre aller christlichen Kirchen und in den Hauptbegriffen übereinstimmend mit dem älteren Katechismus. Mit diesem sind sie einig in dem Widerspruch gegen die orthodoxe Lehre von dem inneren religiösen Gehalt dieser Feierlichkeit, wie auch von der Nothwendigkeit der Kindertaufe: denn auch ihre Lehre ist wesentlich anabaptistisch. Weder einen Befehl, noch ein Beispiel der Kindertaufe findet der Socinianismus in der heiligen Schrift. Die Sache selbst, lehrt er, streitet dawider, da ja Kinder Christum noch nicht für ihren Heiland erkennen können.[1] Die Verbesserer bemerken, daß man auch von denen, welche diesen nur auf Erwachsene und im Christenthum wohl Unterrichtete anwendbaren Gebrauch auch auf die Kinder beziehen, nicht eigentlich sagen könnte, daß sie dieselben tauften: denn dazu gehöre die völlige Immersion und Ablution, nicht aber eine solche bloße Aspersion des Hauptes. Endlich empfehlen sie noch Verträglichkeit in diesem Punct aus einem Grunde, der von jeher für verwerflich und eines christlichen Theologen unwürdig gehalten wurde, weil nämlich diese ganze Sache ohne wahres Moment, und daran, wie man es auch immer mit einem so ganz blos äußerlichen Gebrauche halten wolle, in der Welt Gottes nicht das Mindeste gelegen sey.[2]

sione et obligatione facta symbolum et signum remissionis peccatorum, ipsamque adeo remissionem accipientes. Act. 11, 38. p. 221.

1. Qu. 346. ed. 1684. p. 222.
2. Qu. 347. ed. 1684. p. 223.

Vierter Abschnitt.

Lehrbegriff der griechischen Kirche.

1.

Von den verschiedenen Religionspartheien der orientalischen Kirche.

Die griechische oder orientalische Kirche war bis aufs 9. Jahrh. von der lateinischen oder occidentalischen Kirche nicht völlig getrennt. Eine wichtige Aufgabe hatte sie einst in der Geschichte der christlichen Kirche zu lösen gehabt, ehe das Christenthum im Abendlande sich neue und blühende Wohnsitze aufgeschlagen hatte. Als aber die ganze christliche Welt in fünf Patriarchate getheilt und der römische Patriarch besonders durch die Carolinger so hoch begünstigt war, daß er die übrigen, zumal den von Constantinopel, beherrschen zu können dachte, so riß endlich auch dieser von ihm sich los und die griechische Kirche trat getrennt in eine bleibende Opposition gegen die lateinische Kirche. In mancherlei dissentirten schon längst die beiden Kirchen, und schon durch einige der öcumenischen Concilien des 5. und 6. Jahrhunderts waren einige Fäden zwischen beiden abgerissen. Wären durch Nationalsinn, klimatische Verschiedenheit und andere Einwirkungen dem Geiste nach beide Kirchen nicht schon innerlich getrennt gewesen, so hätte die Trennung auch nicht äußerlich hervorbrechen können. Die orientalische und occidentalische Denkart war an sich gar sehr verschieden, und auf eine ganz verschiedene Art wurde das Christenthum von beiden aufgefaßt. Sobald der Streit über die Lehrsätze des Christenthums ausbrach, zeigte sich,

daß der Orientale den Occidentalen und dieser jenen oft gar nicht verstand und sich in die ihm fremde Sinnesart nicht zu versetzen vermochte. Misverständnisse und Spaltungen aller Art gingen hieraus hervor. Auch die Sprache trennte gar sehr: sie ist das Zeugniß eines verschiedenen Geistes und der abweichenden Gesinnung und Denkungsart. Hiezu kam oder vielmehr aus allem diesem erwuchs Leidenschaft und Eifersucht der Patriarchen gegen einander. Schon oft excommunicirten die Patriarchen sich gegenseitig. Im 9. Jahrh. entstand ein so lebhafter Kampf, daß dadurch endlich der Grund zu dem großen Schisma gelegt ward, welches wir bis auf diesen Tag zwischen der lateinischen und griechischen Kirche bestehen sehen. Photius, der Patriarch von Constantinopel, lange und heftig beunruhigt vom Papst Nicolaus, sagte endlich der römischen Kirche alle Verbindung auf und verdammte sie noch dazu wegen einiger besonderen Lehren. Photius Nachfolger behielten die nämliche Stellung gegen den römischen Stuhl, und im 11. Jahrh. beschuldigte dann der Patriarch von Constantinopel, Michael Cerularius und Leo, der Erzbischof der Bulgaren, die Lateiner des Abfalls von der wahren Kirche und fügte noch einige neue Ketzereien hinzu, deren sie sich sollten schuldig gemacht haben. Die beiden Primate verketzerten sich seitdem so oft und heftig, daß an keine weitere Verbindung mehr zu denken und selbst jeder Versuch einer Aussöhnung völlig vergeblich war. Dieß versuchte eine Synode zu Florenz vom J. 1438, aber die griechische Kirche ließ sich die harten Bedingungen nicht gefallen, worunter keiner der unbedeutendsten war, daß sie den römischen Bischof für das Haupt der allgemeinen Kirche anerkennen sollte, und hierauf machte sie selbst den Dissensus zwischen ihr und der römischen Kirche bekannt.

Der Patriarch von Constantinopel konnte sich freilich nie an Umfang seiner Herrschaft und an Würde mit dem römischen messen, aber nachdem die anderen Primatenstühle von einem verhängnißvollen Schicksal umgestoßen worden waren, war er doch

lange Zeit der einzige Nebenbuhler des römischen. Zu derselbigen Zeit, wo der römische Stuhl an Herrschaft zunahm und alle Fürsten des Occidents sich unterthänig gemacht, verlor der Patriarch von Constantinopel alle politische Haltung immer mehr und gerieth in gefährliche Verhältnisse. Als aber im 15. Jahrh. Constantinopel und somit die letzten Trümmer des griechischen Kaiserthums in die Hände der Türken fielen, so sank auch die griechische Kirche hier mit ihrem Patriarchen in die drückendste Abhängigkeit von Muhamedanerfürsten und Befehlshabern, die auch den Geist an Sclaverei gewöhnte. Doch vorher schon hatte das griechische Christenthum ein neues Feld seiner Wirksamkeit gefunden. Im 10. Jahrh. traten die Russen zum Christenthum über, durch griechische Priester bekehrt, und übergaben also auch ihre Kirche dem Patriarchen von Constantinopel. Obgleich sie dann endlich auch von diesem sich losmachte und sich eigends constituirte, so behielt sie doch die Sitte, Ritus und Dogma der übrigen orientalischen Kirche bei; daher wird auch die russische Kirche, obgleich unabhängig von dem Patriarchen von Constantinopel, mit zu der griechischen oder orientalischen Kirche gerechnet, und eben in ihr hat jetzt der alte Geist der griechischen Kirche ein neues und ausgebreitetes Leben gewonnen.

Die orientalischen Christen aber werden insgesammt eingetheilt in die rechtgläubigen und in die häretischen oder schismatischen. Jene, noch von der alten, herrschenden Kirche abstammend und noch jetzt im Orient herrschend, theilen sich wiederum in zwei Hauptclassen, nämlich 1) in solche, die entweder unmittelbar oder mittelbar unter dem Patriarchen von Constantinopel stehen oder mit ihm wenigstens in Glaubensgemeinschaft stehen, oder unter solchen Patriarchen, die von jenem zu Constantinopel abhängig sind. Zu dieser rechtgläubigen orientalischen Kirche gehören die meisten Christen in der europäischen und asiatischen Türkei, namentlich in Griechenland, Bulgarien, Serbien, Bosnien, der Wallachei und Moldau. Besondere Patriarchen dieser

rechtgläubigen Christen, zwar unabhängig in ihrer besonderen Diöcese, aber sämmtlich doch dem zu Constantinopel den Vorrang einräumend, giebt es zu Antiochien, Jerusalem und Alexandrien, und in dieser Verbindung mit dem Patriarchenstuhl zu Constantinopel stand sonst auch die russische Kirche. Die griechischen Christen aller dieser Kirchen wurden auch sonst Melchiten genannt, d. h. Royalisten, die sich dem Willen des Kaisers gemäß den Entscheidungen der chalcedonischen Synode unterwarfen; auch syrische Christen wurden sie genannt, aber diese Namen sind jetzt nicht mehr so üblich wie sonst. Pockocke in seiner Beschreibung des Morgenlandes nennt die mit der römischen Kirche vereinigten Kopten Melchiten (S. 245.). — 2) Die zweite Hauptclasse dieser orthodoxen griechischen Kirche befaßt nunmehr die Russen, Cosaken und Georgier. Diese stehen nicht mehr unter dem Patriarchen zu Constantinopel, sondern unter einer heiligen dirigirenden Synode, die sonst zu Moskau ihren Sitz hatte und jetzt zu Petersburg. Auch die des neuen Königreichs Griechenland hat sich jetzt emancipirt von dem Patriarchen zu Constantinopel, und sich, wie die russische, unter eine eigene dirigirende Synode gestellt. Der Patriarch oder Catholicus der Georgier ist seit dem J. 1783 Mitglied der Synode zu Petersburg. Diese orientalischen Christen verhalten sich also im Orient zu dem Patriarchen von Constantinopel ungefähr wie im Occident Frankreich, welches von der unbedingten Oberherrschaft des römischen Stuhles sich emancipirt hat, oder die Parthei der Episcopalisten gegen die Curialisten.

Die häretischen oder schismatischen Orientalen bestehen noch jetzt in jenen alten Ketzerpartheien, die im 5. und 6. Jahrh. entstanden sind. Die älteste und ausgebreitetste Secte in Asien ist 1) die der Nestorianer. Diese haben zwei eigene Patriarchen, von denen der eine, zugleich der erste und vornehmste, zu Mosul in Mesopotamien residirt und jedesmal Elias heißt, der andere aber zu Ormia in Persien seinen Sitz hat und immer

Simeon heißt. Unter dem Namen Chaldäische Christen, den die Nestorianer führen, werden auch die Thomaschristen in Indien mit befaßt. Alle diese wollen noch jetzt, wie vormals, die Maria nicht Gottesgebärerin genannt wissen, sondern nur Christusgebärerin; sie lassen Christum nicht blos aus zwei Naturen, sondern auch aus zwei Personen bestehen, aus Gott und Mensch, doch unter einem Anblick einer sichtbaren Person (Prosopa). Sie berufen sich allein auf die heilige Schrift, als die einzige Erkenntnißquelle. Sie haben nur drei Sacramente: Taufe, Abendmahl und Priesterweihe; mit der ersteren, 40 Tage nach der Geburt den Kindern ertheilt, verbinden sie eine Art von Salbung. Auch haben sie keine Bilder, auch keine gemalte, in ihren Kirchen, und haben nur drei Kirchenämter: Bischöfe, Priester und Diaconen, welchen sie insgesammt die Ehe verstatten. Ihre Hauptunterscheidung besteht in ihrer fortwährenden Verwerfung des Concils zu Ephesus, wo Nestorius verdammt worden. — 2) Die monophysitischen Christen, welche von den alten Eutychianern abstammen, und behaupten, daß nach der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur nur Eine, und zwar die göttliche Natur in Christus übrig geblieben sey. Sie verwerfen daher das Concil zu Chalcedon, auf welchem ihr Lehrer Eutyches ist verdammt worden. Eine Parthei dieser Monophysiten heißt Jacobiten, von Jacobus Baradäus, der ihnen im 6. Jahrh. zuerst eine kirchliche Verfassung gab. Diese wohnen in Syrien, Mesopotamien, Palästina zerstreut, und Assemani giebt es als etwas Characteristisches an ihnen an, daß sie an den wöchentlichen Fasttagen nach Sonnenuntergang Fleisch essen.[1] Eine andere Monophysitenparthei machen die Kopten aus oder die ägyptischen Christen; ferner die Abessynier und endlich die Armenier, welche in der ganzen Welt zerstreut leben, wie die Juden, und unter vier Patriarchen stehen. Sie kommen häufig als geborne Handelsleute nach London, Amsterdam, Leipzig und

1. Biblioth. oriental. Vol. II. Diss. de monophys. §. V. fin.

Frankfurt. — 3) Eine besondere Klasse von Häretikern bilden im Orient die Roskolniken, aus dem Standpunct der russischen Kirche Roskolniken d. h. Ketzer genannt. Sie nennen sich Philipponen, von einem gewissen Philippos, der nur ihre Auswanderung leitete. Diese haben sich in Rußland zuerst gegen die verbesserte Bibelübersetzung und Kirchenbücher, ferner gegen die kirchliche Verfassung und die Einrichtung des geistlichen Standes aufgelehnt, und haben sich dann nachher in ihrer Empörung durch viele rohe Lehren und Gebräuche ausgezeichnet. Sie leben in Polen, Neu-Ostpreußen und Rußland zerstreut.[1] — Außer diesen Partheien giebt es endlich 4) noch einige, welche, durch Missionen und Bekehrer gewonnen, sich dem römischen Glauben genähert und sich mit Anerkennung des römischen Primates selbst mit der römischen Kirche vereinigt haben. Es giebt daher im Orient viele unirte Jacobiten und Armenier; die Maroniten, die noch von den alten Monotheleten abstammen und sich im 7. Jahrh. förmlich von der herrschenden Kirche trennten. Im 15. Jahrh. unirten sie sich mit der römischen Kirche, der Papst setzte ihren Patriarchen ein, und seit dem J. 1584 kamen die meisten Geistlichen dieser Secte nach Rom. Doch weichen sie immer noch bedeutend von der römischen Kirche ab, denn sie genießen das Abendmahl unter beiden Gestalten, haben dabei keine Hostien, sondern Brot, haben keine Privatmessen, halten die Priesterehe für erlaubt und haben auch andere Fastengebräuche als die Lateiner. Ueberdem aber giebt es noch viele Christen, welche, obgleich dem Glauben nach orientalisch gesinnt, doch im Occident leben. Viele griechische Christen im Occident sind mit der römischen Kirche unirt, wie zu Rom, zu Livorno und im Venetianischen. Zu Venedig residirt sogar ein griechischer und armenischer Erzbischof für die unirten Griechen. In Ungarn haben die eigentlichen Griechen ihre be-

1. Vergl. Preuß. Staatszeitung vom J. 1838. Jul. S. 768. Vermischte Nachrichten. Ueber die Philippinen.

sonderen Patriarchen; auch von diesen sind einige mit der römischen Kirche unirt, oder disunirt. In Siebenbürgen giebt es viele Armenier.

2.

Von den Confessionen und Symbolen der orthodoxen griechischen Kirche.

Für ihr eigenes Bedürfniß hat die griechische Kirche auf eigene Symbole und Katechismen sehr wenig gehalten: nur bei einigen äußeren Veranlassungen hat sie es in den neueren Zeiten nur ein- oder zweimal für nöthig befunden, ihren besonderen Glauben symbolisch zu erörtern und ihn in seiner characteristischen Abweichung von den Grundsätzen anderer Partheien darzustellen. Lange Zeit war man unter uns über die eigentlichen Unterscheidungslehren der griechischen Kirche in Unwissenheit. Erst seitdem Peter der Große seinem Volke mehr Cultur zu geben suchte, russische Lehrer mit den übrigen europäischen Völkern in wissenschaftliche Verbindung traten und ihre Candidaten auf auswärtige Academien schickten, haben Buddeus zu Jena und Zeltner zu Altorf einige Aufklärung über den Glauben der griechischen Kirche gegeben.

1. Zu den Symbolen oder Bekenntnißschriften der griechischen Kirche ist zu rechnen zuerst die Confession des Gennadius, des Patriarchen von Constantinopel, der ein heftiger Feind der lateinischen Kirche war und sich allen Unionsbemühungen mit aller Gewalt widersetzte. Der türkische Kaiser Muhamed II., der ihn sehr hochschätzte, verlangte selbst nach der Eroberung von Constantinopel von ihm die Hauptsätze der christlichen Religion zu wissen. Er setzte also dieses Glaubensbekenntniß auf, welches sich griechisch und lateinisch in Martin Crusius Turcograecia befindet, nebst der türkischen Antwort des Kaisers. Auch Chyträus hat die Confession seiner Rede De

statu ecclesiarum in Graecia, Asia et Africa beigefügt. Derselbe Gennadius hat überdem noch ein kleines Buch unter dem Titel herausgegeben: De articulis fidei s. via salutis ad eundem Mahomedem, mit welchem auch die Confession zu Helmstädt 1611 besonders herausgekommen ist. S. Fabricii biblioth. graec. Tom. VI. p. 696. Tom. X. p. 343. 346.

2. Eine zweite Quelle des griechischen Lehrbegriffes bilden die wenigen Wechselschriften, welche in den Jahren 1576 bis 1581 zwischen dem Patriarchen Jeremias von Constantinopel und der theologischen Facultät zu Tübingen entstanden sind. Diese Schriften haben selbst unter den Griechen hohes Ansehn erlangt und sie berufen sich oft darauf. Die Veranlassung war folgende. Paul Dolscius hatte die augsburgische Confession ins Griechische übersetzt, und das Gerücht der Reformation war bereits, hauptsächlich durch diese Schrift, in den Orient gedrungen. Der Patriarch von Constantinopel schickte also einen Diaconus seiner Kirche, den Demetrius Mysus, im J. 1558 nach Wittenberg, daß er sich von dem Gang und Wesen der Reformation unterrichten und eine getreue Relation davon abstatten möchte. Melanchthon, mit dem er daselbst bekannt wurde, ergriff diese Gelegenheit und schickte dem Patriarchen die griechische Uebersetzung der augsburgischen Confession zu. Jeremias, der indeß Patriarch von Constantinopel geworden war, erhielt hierauf von der theologischen Facultät zu Tübingen von neuem diese griechische Uebersetzung der Confession, und sie trat mit ihm selbst in einen Briefwechsel, um ihm wo möglich von dem Wesen des Protestantismus einige Einsicht beizubringen, vielleicht auch in der sanguinischen Hoffnung, an dem Orient eine große Verstärkung der protestantischen Parthei zu gewinnen. Jeremias meldete ihr hierauf im J. 1576, was er an dieser Confession zu billigen und auszusetzen finde. Im Ganzen wohl einverstanden damit, tadelte er nur, 1) daß von den Protestanten gelehrt würde, daß der heilige Geist vom Vater und Sohn ausgehe, 2) daß

der Mensch aus eigener Kraft sich nicht bekehren und an Jesum glauben, 3) daß der Mensch allein durch den Glauben ohne des Gesetzes Werk gerecht werden könne, 4) daß es nur zwei Sacramente gebe, 5) daß sie die Anbetung der Engel, Heiligen und Bilder verwürfen, 6) daß sie gar keinen Werth auf das Mönchsleben legten. Die tübingischen Theologen gründeten hingegen in ihrer Antwort vom J. 1557 diese ihre Lehren alle und allein auf die heilige Schrift. Der Patriarch wiederholte in seiner Antwort nur, was er schon einmal geschrieben, und bestand auf den Concilien und Kirchenvätern. Die Tübinger schickten ihm hierauf im J. 1580 eine weitere Ausführung ihrer Lehre und überdieß noch ein Compendium der Dogmatik zu. Auf die Erklärung des Patriarchen, daß er auf die von ihnen vorgelegte Lehre sich nicht weiter einlassen, am wenigsten ihnen aber darin beitreten könne, schickten sie ihm noch einmal eine recht weitläufige Erörterung ihrer Lehre zu und gaben dem Patriarchen damit so viel zu studiren, daß er nun im Ueberdruß gar nicht mehr antwortete. Der Zweck dieser ganzen Correspondenz war aber von Seiten der theologischen Facultät, einmal, den eigentlichen Lehrbegriff der Griechen bei dieser Gelegenheit zu erfahren, und zweitens, einen Versuch zu wagen, ob sie die griechische Kirche nicht von ihren Irrthümern abbringen und zu ihrer Lehre bekehren könnten. Wie wenig Hoffnung aber dazu war, erhellet daraus, daß auch Jeremias dachte, die Lutheraner zu seiner Lehre zu bekehren; denn der Verfasser der Orthod. Conf. sagt aus: qua de re pluribus egit Patriarcha Hieremias in libro, quem convertendis Lutheranis scripsit. p. 154. Die Katholiken, mistrauisch und erboßt hierüber, überhäuften die Protestanten deswegen mit vielen Lästerungen, und ein polnischer Theolog gab sogar die erste Schrift des Patriarchen mit einer scharfen Censur und verläumderischer Vorrede und Dedication an den Papst Gregor XIII. heraus. Hier beschuldigte er die Protestanten unter andern, daß sie gesucht

hätten, bei den Griechen in die Glaubensgemeinschaft aufgenommen zu werden, und sich dem Urtheil der Griechen blindlings unterworfen hätten. Durch diese und andere Lästerungen sahen sich dann die Tübinger bewogen, den ganzen Briefwechsel drucken zu lassen, und dieser erschien also unter dem Titel: Acta et Scripta theologorum Wirtenbergensium et Patriarchae Constantinopolitani Hieremiae, quae utrique ab a. 1576 usque ad a. 1581 de augustana confessione inter se miserunt, graece et latine ab eisdem theologis edita. Wirtenberg. 1584. fol.

3. Das klarste und zuverlässigste Licht über die griechische Lehre gab ein russischer Katechismus, der auch in der ganzen griechischen Kirche symbolische Autorität erhalten hat. Dieser Katechismus wurde im 17. Jahrh. edirt unter dem Titel: *ἔκθεσις τῆς τῶν Ῥωσῶν πίστεως*, und führte nachher auch den Titel: *ὁμολογία*; bei den Griechen wird er genannt: *ὀρθόδοξος ὁμολογία τῶν Γραϊκῶν*, und ist im J. 1751 unter dem Titel herausgekommen: *ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς*, zugleich mit einer lateinischen Version unter dem Titel: Orthodoxa Confessio catholicae atque apostolicae ecclesiae orientalis, auch zugleich mit einer deutschen Version unter dem zweifachen, griechischen und lateinischen Text. Jene schon angeführte Ausgabe vom J. 1751 8. ist zu Breslau herausgekommen und mit einer Vorrede von Hofmann begleitet, in welcher die Geschichte dieser Confession erzählt worden ist. Ein Schwede, Lorenz Normann, gab ihn zuerst im J. 1695 8. griechisch und lateinisch zugleich heraus. Eine besondere deutsche Uebersetzung erschien im J. 1727 4. von dem ehemaligen berühmten Rector Fritsch in Berlin unter dem Titel: Liber symbolicus Russorum, aus der slavonischen Sprache, wie sie in Rußland gebräuchlich ist, ins Deutsche übersetzt.

Der eigentliche Verfasser dieses merkwürdigen Katechismus ist

Peter Mogilas, Metropolit von Kiow, der ihn auch zuerst im J. 1646 herausgab. Er hatte dazu drei seiner Bischöfe in Rath genommen und conferirte mit ihnen über jeden einzelnen Punct; hierauf berief er eine Synode und legte derselben sein Buch zur Beurtheilung vor, und von Allen gebilligt ward es der Kirche zu Constantinopel mitgetheilt. Es wurde an die verschiedenen Patriarchen herumgeschickt, diese vermehrten und emendirten es noch, und so ward es am 9. März 1643 von den vier Patriarchen Parthenius, Joannicius, Macarius und Paicius unterschrieben. Der Patriarch Nectarius, der hernach noch eine besondere Einleitung dazu geschrieben hat, die auch der Ausgabe von Hofmann voransteht, kann den unsterblichen Mogilas nicht genug loben, der um die griechische Kirche sich so verdient gemacht und ihr dieses Bekenntniß gegeben hat; auch berührt er daselbst S. 5. die Veranlassung, auf die es geschrieben worden, weil er nämlich die ihm anvertraute Heerde mit neuen und heillosen Ketzereien angesteckt sah. Wer davon der Urheber gewesen und worin die Ketzerei bestanden habe, wird freilich nicht bemerkt, es ist aber wahrscheinlich, daß es auf den berühmten Cyrillus Lucaris geht, den Patriarchen von Constantinopel, der im J. 1638 starb und einige der neuen Lehren Calvins aus Genf nach Griechenland mit hinübernahm und dort zu verbreiten suchte, besonders die Prädestinationstheorie Calvins. Der Katechismus war zwar ursprünglich von Mogilas griechisch und lateinisch aufgesetzt, ward aber gleich ins Russische übersetzt. Da er unter den Griechen nur in handschriftlichen Exemplaren herumging, besorgte Panagiota, der Dolmetscher am Hof zu Constantinopel, eine Ausgabe des griechischen Textes zu Amsterdam 1662 mit der bereits erwähnten Vorrede von Nectarius, des Patriarchen von Jerusalem.

Dieser Katechismus nun hat wahrhaft symbolische Autorität unter den Griechen und Russen, und ist in so fern eine lautere Erkenntnißquelle ihrer Lehre. Dieß haben auch Russen häufig

dem Herausgeber desselben, Hofmann, versichert, daß ihr Lehrbegriff aus diesem Katechismus am richtigsten eingesehen werden könne, und Peter der Große hat ihn nicht minder approbirt, der überdem, weil Vieles hier die Fassungskraft gemeiner Leute überstieg, einen kleinen Katechismus in populärer Manier abfassen ließ. Das ganze Werk zerfällt in drei Theile und handelt in diesen die Lehre vom Glauben, von der Liebe und Hoffnung ab. Im ersten werden zwölf Glaubensartikel abgehandelt, nämlich nach dem nicänischen Symbolum und dem der ersten Synode zu Constantinopel, und in der fünften Frage, S. 23., wird ausdrücklich bemerkt, daß nicht mehr und nicht weniger anzunehmen seyen. Der zweite Theil, von der Liebe, wird nach Anleitung des Vaterunser und der neun Seligkeiten Matth. 5. abgehandelt; im dritten werden die zehn Gebote erörtert und einige allgemeine Vorschriften vom Fasten und Almosen, von der Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigkeit vorausgeschickt.

Endlich gehört noch hieher das Bekenntniß des Metrophanes Critopulus, welcher von Cyrillus Lucaris selbst nach England und Deutschland gesendet worden war, um die protestantischen Universitäten und den Zustand der evangelischen Kirchen kennen zu lernen. Auf Verlangen der Theologen zu Helmstädt, wo er einige Zeit studirte, setzte er jenes Bekenntniß auf. Man sollte denken, er werde sich darin so frei äußern, als Cyrillus Lucaris dachte: allein man findet in der Confession durchgängig große Anhänglichkeit an die orthodoxe griechische Kirche, ihre Lehren und Gebräuche.

Von sehr geringer Bedeutung ist das, was auf Antrieb der römisch-katholischen einige griechische Bischöfe thaten, da sie im J. 1672 unter dem Nachfolger des Nectarius, unter dem Patriarchen Dositheus, sich zu einer Synode vereinigten, um die Lehren der reformirten Kirche in Frankreich zu verwerfen. Diese Synode wird gemeiniglich die zu Jerusalem genannt, wurde aber eigentlich zu Bethlehem gehalten. Die Jesuiten stellten den grie-

chischen Bischöfen vor, daß sich die Reformirten in Frankreich beständig auf die Griechen beriefen, und so wurde diese Synode dann besonders gegen Claude gehalten und die Lehre von der Transsubstantiation besonders gegen diesen erneuert und vertheidigt. Sie vertheidigen besonders ihren Cyrillus Lucaris und dessen orthodoxes Glaubensbekenntniß, erklären, daß seine Hinneigung zur reformirten Lehre nicht etwa nur vorübergehend, sondern gar nicht stattgefunden, und geben diese Neigung gar nicht zu, die doch so unleugbar ist.

In demselbigen Geist und zu dem nämlichen Zweck handelte eine andere Synode, welche im J. 1691 unter dem Patriarchen Callinicus zu Constantinopel gehalten wurde. Auch dazumal hatten sich wieder einige der reformirten Lehre vom Abendmahl sehr geneigte Aeußerungen gezeigt; ein Official des Patriarchen zu Constantinopel, Johannes Cariophylles, hatte Cyrillus Lehre vom Abendmahl gegen die herrschende Brotverwandlungslehre vertheidigt. Deswegen versammelte nun der Patriarch jene Synode, um den Cariophylles auf derselben zu verdammen und zu bannen. Die Acten sind im J. 1698 zu Jassy auf Kosten des Woiwoden in der Moldau gedruckt und den Griechen umsonst ausgetheilt worden. Nachher sind sie auch zu Paris griechisch und lateinisch herausgekommen und stehen deutsch in dem Anhang von Heineccius Abbildung der griechischen Kirche. S. 40.

Unter den neueren Darstellungen des griechischen Glaubens zeichnen sich besonders zwei von Mitgliedern dieser Kirche selbst abgefaßte aus. Die eine ist der Grundriß von Platon. Diese mit ächtem christlichen Sinn und Geschmack verfaßte Schrift enthält alle Grundlehren des christlichen Glaubens und Lebens nach den drei Hauptgesichtspuncten von der natürlichen Erkenntniß Gottes, vom evangelischen Glauben und vom göttlichen Gesetz. Sie ist ganz ohne alle Polemik und ohne Hervorhebung des Eigenthümlichen oder der Unterscheidungslehren der griechischen Kirche abgefaßt, und stellt selbst diese, wo sie daran vorüber-

streift, in ein mildes und verschönerndes Licht. Wer sich daher aus dieser Schrift von dem eigenthümlichen Wesen und Geist der griechischen Kirche unterrichten und die Abweichung jeder anderen von ihr aus ihr erkennen wollte, würde sich sehr irren: sie enthält vielmehr hauptsächlich nur das, worin die griechische Kirche mit der christlichen Lehre aller Zeiten und Länder einig ist und berührt den gegenwärtigen Zustand der griechischen Kirche nur wenig. Der Verfasser ist ein denkender, freier und, wie man deutlich sieht, durch viele christliche Schriften des Abendlandes sehr gebildeter Mann: er hat sich, was Treffliches und Edles auf dem Boden des evangelischen Glaubens gewachsen, angeeignet, ohne doch den Grundideen des griechischen Glaubens untreu geworden zu seyn. Man kann wohl sagen, daß diese Schrift um hundert Jahre dem wirklichen und geschichtlichen Zustande des griechischen Glaubens und Kirchenwesens vorangeeilt ist und ihm hiemit ein schönes und hohes Ziel aufgesteckt hat.

Die zweite ist eine noch neuere, mehr philosophische und polemische Darstellung des griechischen Glaubens unter dem Titel: Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'église orthodoxe. Par Alex. de Stourdza. Weimar 1816. 8., ins Deutsche übersetzt von Kotzebue. Diese Schrift wird ohne Zweifel auf die höheren Stände unter den Bekennern des griechischen Glaubens großen Einfluß haben, um so mehr, da sie bei aller ihrer philosophischen Gestalt doch eine gewisse leichte französische Popularität besitzt. Auch sie stellt die Lehre der griechischen Kirche in einem milden, evangelischen und höchst einnehmenden Lichte dar, hebt aber zugleich den Gegensatz derselben gegen die heterodoxe oder römische stark hervor, und bestreitet diese als eine Abweichung von der ächten Gestalt der Kirche in den ersten Jahrhunderten. Sie verhehlt sich zwar keine Eigenthümlichkeit des griechischen Glaubens, wiewohl sie über die anstößigen leicht hinwegschreitet, giebt ihr aber zugleich eine gefällige Deutung und nimmt zu diesem Zweck nicht selten die deutsche

Natur-Philosophie zu Hülfe, wie sie dem Verfasser durch seinen Aufenthalt in Deutschland bekannt geworden. Nächst der Schrift von Platon ist diese zweite die beste, aus der man den Geist und das Wesen der griechischen Kirche am klarsten erkennen kann.

3.

Die Unterscheidungslehren.

Die Spaltung zwischen der griechischen und lateinischen Kirche ist nicht in Folge einer Reformation vor sich gegangen, wie die zwischen der evangelischen und römischen, sondern nach und nach, fast unmerklich und ohne einen plötzlichen Bruch ist sie geschehen. So kam erst im 9. Jahrh. zur Sprache, was wesentlich schon seit Jahrhunderten einen Unterschied ausgemacht hatte, und im 12. Jahrh. declarirte sich die Scheidung, die innerlich schon seit langer Zeit vorhanden gewesen war. Aber ebendaher ist es nun auch gekommen, daß beide Kirchen in den meisten und wesentlichsten Grundsätzen einig geblieben sind und Vieles noch mit einander gemein haben, was sie trotz aller Verschiedenheit noch immer an einander knüpft. Wiewohl daher über den Umfang der Ueberlieferungen in beiden gestritten wurde, so hat dennoch die griechische Kirche nächst der Schrift auch der ächten Tradition vollkommene Geltung beigelegt, und nur darüber wird, wie zwischen der protestantischen und römischen, so auch zwischen dieser und der griechischen Kirche gestritten, was als ächte Ueberlieferung und was als bloße Menschensatzung und Verderben der Kirche anzusehen sey. Von den zwanzig öcumenischen Kirchenversammlungen der römischen Kirche nimmt die griechische nur die ersten sieben an, als welche unberührt geblieben sind von den Misbräuchen und Verderbnissen, welche durch den Einfluß des römischen Hofes in die Kirche und ihre späteren Concilien gekommen sind. Aus dem nämlichen Grunde ist die Achtung gegen die Kirchenväter in der griechischen Kirche eben so

groß, als in der lateinischen, und dem Consensus derselben wird dort ein eben so hohes Gewicht beigelegt, als hier. Der Patriarch Jeremias verhehlt daher auch gegen die wirtembergischen Theologen diesen Dissensus nicht, daß er sich nach den Grundsätzen seiner Kirche nicht könne bewogen finden, jede subjective Auslegung der heiligen Schrift gelten zu lassen, sondern daß diese nach der allgemeinen Ueberlieferung der Kirche allein zu verstehen und auszulegen sey. Auch nach dieser Lehre ist die Kirche unter dem Einfluß des göttlichen Geistes ohne Irrthum und durchaus unfehlbar, auch in allen ihren dogmatischen Entscheidungen auf Kirchenversammlungen durch das Organ der Hierarchie. Diese, wiewohl sie frei ist von dem Verderben des Pavismus und keine Monarchie ist, wie die der römischen Kirche, stellt an sich nichts Anderes dar, als das auch im Abendlande außer der römischen Curie herrschende Episcopalsystem, und vertheilt auf alle Patriarchen und Bischöfe, was die römische Kirche in der Einheit der päpstlichen Kirchenregierung aufstellt. Dieß ist daher im Verlauf der Zeit bei weitem der Hauptdissensus geworden zwischen beiden Kirchen, daß die griechische keinen Papst anerkennt, und ihn vielmehr und seine ganze Statthalterei Gottes für eine leere Anmaßung, für den Grund alles Verderbens hält in der christlichen Kirche, worin sie ganz mit der protestantischen zusammenstimmt: nur daß diese nicht, wie sie, die Kirchenverfassung und Regierung, und somit die gesammte Kirche, repräsentirt seyn läßt durch die kirchliche Hierarchie und die Gesammtheit der Bischöfe. Allein durch ihre unablässigen Versuche, die Griechen wieder zu gewinnen und mit sich zu vereinigen, hat doch die römische Kirche so viel erreicht, daß sie über diesen Punct einen Zwiespalt in der griechischen Kirche selbst gestiftet hat: es giebt latinisirende Griechen, die sich auf die Seite des römischen Papstes neigen und die daher unirte Griechen heißen. Ihnen wird in Dogma und Cultus ganz der griechische Glaube gelassen, wenn sie nur den Primat des Papstes anerkennen. Der

Jesuit Meimburg und Assemani nennen sogar diese die recht-gläubigen Griechen, die anderen aber schismatisch. Allein die ächten Mitglieder griechischer Kirche, welche sich die orthodoxe nennt, haben sich um so weniger durch alle Lockungen des Papstes zum Gehorsam und Glauben an ihn zurückbringen lassen, je mehr sie den Geist der römischen Curie kennen, und wissen, daß von ihm ursprünglich diese große Spaltung der Welt ausgegangen, wie er denn überhaupt, statt das Centrum der Einheit zu seyn, durch seine Verderbnisse alle Spaltungen und Absonderungen veranlaßt hat. Die Griechen hatten sonst sogar den Papst unter den Ketzern, und alle Jahre wurde derselbe am grünen Donnerstage von dem Patriarchen zu Constantinopel verdammt.[1]

Die Grundlehre des Christenthums vom Vater, Sohn und Geist, als Personen verschieden, dem Wesen nach eins, ist auch in der griechischen Kirche, wie in der lateinischen, als der wahre Mittelpunct des Christenthums bekannt und angenommen. Der Archimandrit Platon behandelt diese Lehre als ein Geheimniß, woran man nur glauben kann (S. 66.), Sturdza philosophirt darüber, um den festen und nothwendigen Grund dieser Lehre in der Religion, wie in der menschlichen Natur darzuthun: beide behandeln diese Lehre mit Recht als Fundamentallehre des Christenthums. Und zwar geschieht es in der orientalischen und occidentalischen ganz auf gleiche Weise im Wesentlichen, außer daß, nach der Lehre der griechischen Kirche, der Geist allein vom Vater und nicht auch vom Sohn ausgeht. Dieß ist bei weitem der doctrinelle Hauptunterschied der gesammten orientalischen und occidentalischen Lehre, und es wäre nicht schwer, alle besonderen Eigenthümlichkeiten, welche die griechische und lateinische Kirche unterscheiden, aus der Art abzuleiten, wie beide über diesen Gegenstand denken. Seitdem die Trennung dauert, hat die griechische nicht nachgelassen, zu behaupten, daß die Einrückung des

1. Orth. conf. qu. 84. Metroph. Critop. c. 23.

Wortes filioque in das nicänische Symbolum eine Verfälschung dieses Glaubensbekenntnisses seit dem 9. Jahrh. gewesen. Die Einrückung in das Symbol geschah zuerst in Spanien schon im 5. Jahrh. Der Archimandrit Platon, ohne sich auf die Unterschiede und Antithesen einzulassen, sagt kurz nur: der Geist gehe vom Vater aus, berührt aber die Gegenlehre nicht einmal, vermeidet sie vielmehr mit sichtbarer Aengstlichkeit. Sturdza wird polemisch und sucht zu zeigen, daß die Hinzufügung des filioque zu dem nicänisch-constantinopolitanischen Symbol eine Grundentfernung von der Lehre aller früheren Jahrhunderte gewesen, eine ganz willkührliche Neuerung, eine Confusion der Ideen, widersprechend der Natur des Menschen und Gottes, kurz eine unverzeihliche Alienation des ächtesten und ältesten christlichen Glaubens gewesen sey. Die occidentalische Kirche hingegen behauptet, daß die Insertion dieses Wortes in das Glaubensbekenntniß ganz im Geiste desselben sey und nichts Neues oder demselben Fremdes ausdrücke, und daß vielmehr die Lehre, nur vom Vater und nicht auch vom Sohn gehe der Geist aus, für nichts Anderes als für eine offenbare Umgehung des Sohnes zu halten sey, wodurch man sich aller Wohlthaten des Christenthums beraube. Daß die lateinische Kirche hierin richtig lehre, hat auch die protestantische anerkannt, und diese ist mit jener zugleich im Gegensatz gegen die griechische. Wer blos von außen die Differenz in diesem Artikel ansieht, sollte sie leicht für gering und unbedeutend halten: sie ist es aber keinesweges, sondern von den größesten Folgen für die ganze Erkenntniß und Behandlung des Christenthums, wie für den Geist der verschiedenen Kirchen.

In den Lehren von Freiheit, Sündenfall, Kraft des Menschen und göttlicher Gnade ist die griechische Kirche zu allen Zeiten in Harmonie geblieben mit der römisch-katholischen, weil sie, wie diese, den beherrschenden Einfluß des heiligen Augustinus auf sich niemals erfahren hat, wovon hingegen die prote-

stantische Kirche desto mehr zu sagen weiß. Die tieferen Blicke in das Wesen des Menschen und des Christenthums, wie sie jenem Kirchenvater eigen sind, und der Fehler des theologischen Systems sind ihr daher eben so fremd geblieben, als der römischen. Sie nimmt zwar alle Lehrartikel des christlichen Glaubens gemeinschaftlich mit dieser und der protestantischen Kirche an von der Erbsünde, der Fortpflanzung derselben durch Adam, die Lehre vom Unvermögen des Menschen und dem Bedürfniß der Erlösung. Allein der Geist, worin sie diese Lehrpuncte auffaßt, ist ganz der der römisch-katholischen und hat nichts von dem strengen Ernst der augustinisch-lutherischen oder calvinischen Theorie. Der Act der Erlösung, sagt Sturdza, besteht darin, daß der Mensch, nicht im Stande, sich aus eigenen Kräften zu regeneriren, zu diesem Zweck der Cooperation göttlicher Gnade bedürftig ist, verbunden mit dem Concursus seines eigenen Willens. Dieß ist im Wesentlichen nichts Anderes, als was man an der römisch-katholischen Kirche den Semipelagianismus nennt, welcher der Geist dieser Kirche ist. Die griechische Kirche kann daher auch nicht wie die protestantische vom Glauben, von der Rechtfertigung und den guten Werken denken, schließt sich vielmehr in diesen Puncten vollkommen an die römisch-katholische Lehre an. Cyrillus Lucaris, vom Geiste der protestantischen Kirche angeweht, da er in seiner Confession c. 9. gesagt hatte, der Glaube ohne Werke, d. h. nicht die Werke, sondern der Glaube allein mache selig, wurde deshalb auf einer Synode zu Constantinopel von seinem Nachfolger Cyrillus Berhoensis feierlich verdammt, und diese Verdammung wurde im J. 1642 auf einer zweiten Synode von dem Patriarchen Parthenius wiederholt. Hieraus erhellet schon, wie die griechische Kirche von den sogenannten guten Werken, welche in der römisch-katholischen gleichfalls eine so wichtige Rolle spielen: Fasten, Beten u. s. w., denken muß. Von der Verdienstlichkeit dieser Handlungen hat die griechische Kirche eine eben so hohe Meinung, als die rö-

misch=katholische, und sie sind darin beide der protestantischen entgegengesetzt. Dagegen hat sich im Vergleich mit der lateinischen die griechische noch in großer Reinheit erhalten in Ansehung des Ablasses, den sie nie in der Art gehabt hat, wie die römische Kirche, und der auch seiner ganzen Entstehung und Natur nach ein rein abendländisches Product war, theils von der Lehre der Scholastiker, theils von den Anmaßungen des römischen Stuhls. Die scandalösen Auftritte, welche mit der Ablaßkrämerei die occidentalische Kirche Jahrhunderte hindurch befleckten, hat also die griechische Kirche nie erlebt, da in ihr kein Papst war, von welchem dieses Verderben hauptsächlich ausging. So war auch Niemand dort, der mit Ablaß ins Fegfeuer rumpelt unter die Todten, wie Luther sagt: denn diese Lehre vom Fegfeuer erhielt erst an der Ablaßlehre ihre kirchliche Basis; mit dieser ist auch jene nicht angenommen in der griechischen Kirche, weil Niemand dort war, dem es aus Herrschsucht um den Schlüssel dazu zu thun war, so hat sie sich das Fegfeuer nie aufdringen lassen, wiewohl einige Griechen, wie Critopulus, hierin latinisiren und einen Mittelzustand annehmen, woraus die Seelen müssen durch Messe, Gebet und Almosen erlöset werden. Sturdza, der neueste Vertheidiger der griechischen Lehre, ist sehr polemisch gegen die Fegfeuerhypothese, und hält sie für einen großen Irrthum, der aus der falschen Auslegung von 1 Cor. 3, 15. entstanden sey. (S. 64.)

In der Lehre von den Gnadenmitteln ist die griechische Kirche sehr übereinstimmend mit der römisch=lateinischen. Sie nimmt, wie diese, nicht weniger als sieben Sacramente an, und Sturdza nimmt, wie Göthe, allerlei Raisonnement zu Hülfe, um den nothwendigen Grund derselben in der Natur des Menschen und der Religion zu finden. Auch die griechische macht zwar, wie die lateinische, noch einen inneren Unterschied zwischen den sieben Sacramenten, nämlich denen, die von Christus selbst eingesetzt sind, wohin Critopulus' Confession die Taufe, das Abendmahl

und die Buße oder Pönitenz rechnet, Sturdza setzt noch das vierte der Weihung oder Handauflegung hinzu; aber von den übrigen lehrt er, wie die griechische und lateinische Kirche, daß sie theils klar aus der heiligen Schrift, theils aus der Praxis der alten Kirche hervorgehen. Die sogenannte Orthodoxa confessio macht gar keinen Unterschied p. 154. Acta Wirtenb. p. 77. wo auch der Patriarch Jeremias den Unterschied nicht statuirt, sondern alle sieben Sacramente als von Christus unmittelbar eingesetzt ansieht.

In der Lehre von dem dogmatischen Wesen und Gehalt der Taufe sind sich beide, die griechische und lateinische Kirche, gleich; in der Administration derselben weichen sie sehr von einander ab. Die Griechen und Russen begehen die Taufe, welche sie oft ziemlich lange aufschieben, durch dreimaliges völliges Untertauchen; sie berufen sich hiebei nicht nur auf das Exempel Christi, sondern auch auf Paulus, der da sagt, man werde dadurch mit Christo begraben in den Tod. Die abendländische Kirche, zu der auch die protestantische gehört, ist der Ueberzeugung, daß der ganze Taufact sacramentlich symbolisch sey und daher die bloße Aspersion vollkommen eben so gut und zweckmäßig sey, als die völlige Immersion. Sturdza zwar eifert ausnehmend für die unbedingte Nothwendigkeit der letzteren und wirft der occidentalischen Kirche hierin eine unverzeihliche Abweichung vor von dem wahren Wesen und dem ächten alterthümlichen Gebrauch der Taufe. *Βαπτίζω*, sagt er, heißt immergo, eine Taufe durch Aspersion ist daher ein lächerlicher Widerspruch. Wenn es auch wahr wäre, was er behauptet, daß Taufe und Untertauchen synonym sey und identisch, so würde daraus doch nicht folgen, daß die Taufe durch Aspersion ein Misbrauch oder eine Abweichung sey von der Einsetzung; denn nicht auf alle Umstände der Einsetzung, sondern auf den Geist derselben, kommt es im kirchlichen Gebrauche an.

Nach der Taufe unmittelbar wird in der griechischen Kirche

die Confirmation verrichtet, welche in der Salbung mit Oel besteht. Die beiden Acte der Taufe und Confirmation treten also nicht so, wie in der abendländischen Kirche, aus einander, sondern machen gewissermaßen nur einen Actus aus. Alt ist dieser Gebrauch allerdings, aber er war nur in den Umständen der Zeit gegründet, da in den ersten Zeiten die Kindertaufe noch nicht allgemein, sondern der Uebertritt von Juden und Heiden in späteren Jahren gewöhnlich war. Die Katechumenen mußten schon der Belehrung und des Unterrichts fähig seyn und ihn genossen haben, wurden sodann getauft und dabei zugleich gesalbt. Nachdem die Kindertaufe an den Eingang in die christliche Kirche gestellt worden, war es durchaus im Geiste des Christenthums, der Confirmation den Gehalt und die Bedeutsamkeit der auf Einsicht und Ueberzeugung gegründeten und daher auch mit einer Prüfung im Christenthum verbundenen Bestätigung des Taufbundes zu geben. Selbst Sturdza weiß daran nichts zu tadeln, als bloß dieß, daß die Bischöfe sich das Recht allein vorbehalten haben, zu firmeln, welches aber schon in der protestantischen Kirche anders ist.

In der Lehre und Verwaltung des Sacramentes der Weihe (nämlich zum Priesterthum) unterscheidet sich die griechische Kirche von der lateinischen in nichts. Auch sie hat, wie diese, eine in bestimmten Abstufungen sich entwickelnde Hierarchie, der sie dieselbige Distinction von den Laien beilegt, wie die römische, wie es schon die Einweihung dazu durch ein eigenes Sacrament mit sich bringt, nur, daß sie die Spitze des Priesterthums nicht, wie die römische, in einem Papst oder Statthalter Christi auf Erden, sondern in der Gemeinsamkeit sämmtlicher Bischöfe erblickt. Dieß ist unstreitig auch der Kirchenverfassung der ersten fünf oder sechs Jahrhunderte vollkommen gemäß; bis später das Verderben von Rom aus einriß. Sturdza erklärt (S. 110.) die Einheit der Kirche für eine durchaus geistige, an keine Zeit, an keinen Ort gebunden und keines äußeren Mittelpunctes als Cen-

trums bedürftig, wie auch die protestantische Kirche lehrt. Weil die Hierarchie der griechischen Kirche nie unter einem Papste gewesen, so hat sie auch alle die Institutionen nicht, die meistens nur das Werk seiner Herrschsucht und Anmaßung sind. Dahin gehört der Cölibat. Die Priester der griechischen Kirche, die Diaconen, Akoluthen und überhaupt die ordines minores können heirathen. Nur der Bischof, weil er zugleich das Mönchsgelübde gethan, kann nicht heirathen, und Sturdza führt dafür an, daß die orthodoxe Kirche hierin die Lehre des Herrn befolge, welcher sagt, es gebe eine gewisse Zahl von Menschen, die fähig seyen, sich einer ewigen Keuschheit zu widmen. Und man kann nicht leugnen, daß es auch zu gewissen Zeiten so war und lange so war in der christlichen Kirche, daß, indeß die Häupter der Hierarchie unverheirathet blieben, die übrigen Diener der Kirche verheirathet waren, bis der Papst zu Rom allen Priestern das Joch des Cölibats auflegte, um sie dadurch aus allem Verhältnisse zu Staat und Familie herauszureißen und sie zu seinen ganz willenlosen Werkzeugen zu machen: denn römisches Jurisdictionsprimat und Cölibat sind zwei Dinge, die sich einander halten und unterstützen. Die griechische Kirche hat sich dieß Joch nie auflegen lassen: doch hat sie ihre Geistlichen, wiewohl sie ihnen die Ehe freigegeben, an die Verpflichtung gebunden, daß sie nach dem Tode der Frau nicht wieder heirathen dürfen. Die häretische Parthei der Nestorianer hingegen setzt sich über alle diese Clauseln hinweg; bei ihnen haben nicht nur die Bischöfe Weiber, sondern selbst die Patriarchen.

Das Sacrament der Pönitenz ist in der griechischen wie in der lateinischen Kirche sammt der Ohrenbeichte angenommen, nur daß jene niemals, wie diese, durch Ablaß oder Nachlaß der durch die Canones auf die Sünden gesetzten Strafen so viel gelitten hat, als die lateinische: denn dieser Scandal war und ist nur die Folge des römischen Papstprimates. In der Lehre vom Sacrament der Ehe sind ferner gleichfalls beide Kirchen

ganz übereinstimmend, so auch in der von der letzten Oelung. Hingegen vielfältige Abweichung von einander findet sich in der beiderseitigen Lehre vom heiligen Abendmahl. Auch die griechische Kirche zwar nimmt, wie die lateinische, eine wahre Brotverwandlung an, auch sie hält, wie diese, dasselbe für ein Opfer, und hat ihr Meßwesen, fast ganz in der nämlichen Art, wie die römische Kirche. Sturdza philosophirt darüber gar viel, und zeigt, wie sich im Abendmahl das geheimnißvolle Werk der Erlösung materialisirt. Auch er lehret der griechischen Kirche gemäß die Transsubstantiation S. 90 ff. Auch der Patriarch Jeremias bedient sich des Wortes μεταβολή, und beschuldigt die augsburgische Confession, daß sie vom Abendmahl zu kurz und unvernehmlich rede. Ob die alten griechischen Kirchenväter, die sich des Wortes μεταβάλλεσθαι bedienen, welches auch nur eine Veränderung anzeigen kann, immer dabei zugleich an eine wahre Verwandlung gedacht haben, ist sehr zu bezweifeln. Critopulus wenigstens bekennt zwar eine wahrhaftige Gegenwart Christi: aber in der Art und Weise, sagt er, sey sie uns unbekannt und unaussprechlich (c. 9.). In den Streitigkeiten mit Cyrillus Lucaris bedienten sich die Griechen häufig des Wortes μετουσίωσις, welches schon mehr die wirkliche Brotverwandelung ausdrückt. Platon läßt sich auf die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl gar nicht ein (S. 125.) und trägt übrigens nur die ächt lutherische Lehre vor (S. 127.).

Auch das ganze Meßwesen der römischen Kirche findet sich in der griechischen Kirche: denn auch ihr ist das Abendmahl außer dem allgemeinen Genusse ein Opfer, welches der Priester für die Gläubigen Gott darbringt; nur nimmt die griechische Kirche dabei kein Fegfeuer an, aus welchem das Opfer erlösen soll, und hat also nicht so viel Messen, wie die lateinische. Beide Lehren, sowohl die von der Transsubstantiation, als die vom Sacrificium missae, sind ohne Zweifel aus den Zeiten, wo die griechische und lateinische Kirche noch nicht förmlich ge-

trennt waren, aus dieser in jene gekommen, wiewohl sie zu allen Zeiten auch Stellen dafür in ihren früheren griechischen Kirchenvätern gefunden hat. Von der lateinischen unterscheidet sich hier die griechische Kirche nur in folgenden Puncten:

1) sie giebt das Abendmahl unter beiden Gestalten und verwirft die Verstümmelung desselben, nach der es in der römischen Kirche nur unter der einen Gestalt des Brotes gereicht wird. Diese Unterscheidungslehre hebt selbst der Archimandrit Platon sehr hervor. Wie wird sich wohl, sagt er, der irrgläubige Papst dereinst vor dem schrecklichen Gerichte Gottes verantworten können, da er den klaren Worten der Einsetzung zuwider dem Volk den Kelch entziehet und ihm im Abendmahl blos das Brot ertheilet? (S. 127.) Auch Sturdza streitet sehr heftig für die Integrität des Sacramentes. (S. 94.)

2) Die griechische Kirche bedient sich, hierin abweichend von der ganzen übrigen christlichen Kirche, des gesäuerten Brotes beim Abendmahl. Sie bauet ihre Observanz auf den Literalsinn des Wortes *ἄρτος*, welches gemeines, tägliches Brot anzeigt, und auf die Sitte der ältesten Christen, die bei ihren Agapen wahrscheinlich sich nicht des ungesäuerten Brotes bedienten. Sie hält diese Eigenthümlichkeit und Differenz nicht für eine wesentliche, und läßt zu, daß die occidentalische Kirche für ihren Gebrauch des ungesäuerten Brotes die jüdische Sitte anführen kann, nach der in der Zeit des Passah allgemein ungesäuertes Brot gegessen wurde. Der Ritus der römischen Kirche, sagt Sturdza, ist also mehr conform den jüdischen Traditionen, die unsrige mehr denen der ältesten christlichen Kirche. (S. 96.)

3) Auch in der griechischen Kirche ist es, wie in der lateinischen, Sitte geblieben aus sehr alten Zeiten, den Wein mit Wasser zu mischen, wodurch sich beide von der protestantischen unterscheiden. Für die Nothwendigkeit solches *κρᾶμα* oder mit Wasser gemischten Weines führt die Orth. Confessio hauptsächlich den Grund an, daß aus Christi Seite Blut und Wasser

geflossen (Joh. 19, 34.), und man hat dem Gebrauch noch zu allen Zeiten mehrere andere symbolische Beziehungen untergelegt.

4) In der Administration des Abendmahls pflegt die griechische Kirche so zu verfahren, daß sie das Brot in den Wein taucht und legt, Beides mit einem Löffel dem Communicirenden darreicht und es auf diese Weise auch den Kindern giebt. Diesen letzten Punct, für den die griechische Kirche keinen haltbaren Grund anführen kann, handelt Sturdza ganz leicht und kurz ab, ohne ihn sonderlich zu vertheidigen. Er sagt: die orthodoxe Kirche giebt das Sacrament auch den kleinen Kindern noch an der Brust, in dem Verlangen, sie zu heiligen schon in der Wiege; die occidentalische verstattet die Communion nur dem reiferen Alter. Es ist, fährt er fort, mehr Glauben in dem ersteren Gebrauch, mehr Raisonnement in dem andern (S. 96.). Daß aber Kinder gleich nach der Taufe und sonst noch oft das Abendmahl haben sollen, darüber findet sich nichts in der heiligen Schrift, und das beruhet blos auf sehr dunklen und zweideutigen Traditionen, ist auch dem Geist des heiligen Abendmahls ganz zuwider, als welches selbstthätig begehrt und genossen werden soll im Bewußtseyn der Sünde, um sich nach herzlicher Bereuung derselben neu und innig wiederum mit Christus zu verbinden.

In Ansehung des Cultus steht, was die Mannigfaltigkeit, Pracht und den Glanz desselben betrifft, die griechische Kirche der römischen in nichts nach, und jene hält gerade gegen diese alle einmal im Alterthum gebräuchlichen Ritus um so fester, je mehr sich daran in der lateinischen Kirche mit der Zeit verändert hat. Alle die seit der Trennung beider von der occidentalischen Kirche erst angenommenen Gebräuche kennt die griechische nicht; sie hat sich vielmehr an die Cerimonien der alten griechischen Kirche aufs Festeste angeschlossen, ohne zuzugeben, daß der öffentliche Gottesdienst sich nach dem Bedürfniß der Zeit und des Landes verändern müsse. Hieraus ist der Vortheil für sie

entsprungen, daß ihr Cultus alterthümlicher, der der lateinischen aber, welcher sich erst im Mittelalter recht ausbildete und zu solchem Umfang entwickelte, in vielen seiner Theile jüngeren Ursprungs ist, und der griechische auch noch in manchen seiner Bestandtheile einfacher und würdiger ist, wiewohl sie beide freilich noch gar Vieles mit einander gemein haben, wovon die protestantische nichts weiß und was sie auch bei ihrer auf das Uebersinnliche, als solches, gerichteten, bei ihrer geistigen Tendenz nie annehmen kann. Die Vorstellung von guten Werken, die in der griechischen wie in der lateinischen herrschend ist, bringt es mit sich, daß sich der Mensch außerhalb der Richtung seines Glaubens auf den Erlöser, noch nach unzähligen anderen Dingen, die ihrer Natur nach keine Grenze haben und dem frommen Erfindungsgeiste ein weites Feld eröffnen, umsieht und sein Herz daran hängt in der Hoffnung, auf allen diesen sinnlichen Wegen der Vervielfältigung des Religionsgenusses den Segen der Religion desto sicherer zu überkommen. Wie sehr daher dieses Bestreben auch der Kunst Nahrung gegeben und sich in immer steigender Verschönerung des Gottesdienstes der Kunstsinn genährt und befriedigt fühlt, so ist doch immer und zu allen Zeiten damit zugleich die Gefahr des Aberglaubens entstanden und gestiegen, indem man außer Christo nach sinnlichen Dingen und Werken herumgreift und daran das Heil seiner unsterblichen Seele hängt.

Sturdza legt gar großen Werth darauf, daß einzig und allein in der griechischen Kirche der äußere Gottesdienst der ersten Jahrhunderte immerdar seine Einheit, Gleichheit und Majestät behalten. Die Form der Kirchengebäude, der Altäre, der geheiligten Gefäße, der Gesänge, der priesterlichen Kleidung, der Ritus beim Abendmahl und bei Todtenfeiern, die Gebräuche der Fasten, der nächtliche Gottesdienst in der Geburtsnacht Christi und seiner Auferstehung, der emblematische Sinn des Vorhangs, der das Heiligthum verhüllt, die brennenden Kerzen,

Alles habe dort das Gepräge des ächtesten Alterthums, und die gewöhnliche Liturgie trage den Gläubigen zugleich zurück in die Entfernung von mehr als 13 Jahrhunderten (S. 104.). Da die Kunst der Instrumentalmusik im Abendlande ganz vornehmlich durch die Kirche erhöhet und ausgebildet worden, so ist es geschehen, daß sie in der griechischen Kirche sehr zurückgeblieben und ganz vernachlässigt ist, da diese Kirche nie das Bedürfniß gefühlt hat, die Liturgie durch andere, als Vocalmusik, zu verschönern. Dagegen, weil schon die griechischen Kaiser und deren Weiber so viel auf Gemälde und Bilder hielten und sie auch mit dem Gottesdienst in Verbindung brachten, so hat die griechische Kirche noch bis auf diesen Tag einen großen Ueberfluß an Bildern, mit denen ihr Cultus reichlich geschmückt ist. Von Bildern ist Alles voll bei den Russen, Tempel und Häuser, und recht angemessen dem Grade der ganzen Cultur, auf der man des Geistigen fast gar nur allein am Sinnlichen theilhaftig werden kann. Gegen Bilder und Reliquien haben die Russen bis auf den heutigen Tag noch eine unglaubliche Liebe und Ehrfurcht, und meistens eine so abergläubische, daß sie fast mit allen anderen Theilen des Gottesdienstes in Verbindung gebracht ist und selbst mit dem häuslichen Leben. So hat auch die griechische Kirche Heilige, nur nicht so viele als die römische, aber sie hat doch auch einen schönen Reichthum und Ueberfluß davon, welche den Gegenstand der Gemälde ausmachen. Bei dem größeren Haufen und dem gemeinen Volke stellt sich natürlich solche Bilderliebe fast überall in der Gestalt des abschreckendsten Aberglaubens dar, und Peter der Große schon gab sich vergeblich alle Mühe, diese Misbräuche auszurotten.

Ueberhaupt leidet diese Kirche im Allgemeinen, seitdem sie von der occidentalischen sich losgerissen und fast ganz außer Berührung mit jeder lebendigeren, geistigen Anregung, besonders ohne Einfluß des Protestantismus geblieben ist, an der gefährlichen Krankheit einer unübersehbaren Superstition, die sich vom

Gottesdienst des Griechen aus über sein ganzes Daseyn verbreitet und mit den falschen Vorstellungen von göttlichen Dingen und sogenannten guten Werken, wie Fasten, Wallfahrten, Almosen, auch nicht ohne Einfluß auf die Moralität ist. Dieß Alles ist freilich noch meist die Folge davon, daß das Licht der Erkenntniß und der Cultur überhaupt noch wenig dort durchgedrungen und die Unwissenheit der Geistlichen so über alle Maaßen groß und unbeschreiblich ist. Der gemeine Pope verrichtet unter der größesten Andacht der Gläubigen seinen geistlosen Mechanismus des Gottesdienstes, der noch dazu in slavonischer Sprache gehalten wird, die für den gemeinen Russen eben so unverständlich und für ihn fast dasselbige ist, was die lateinische Sprache ist bei dem Gottesdienst für das deutsche Volk. Es giebt in dieser Kirche bis jetzt noch keine eigentliche, theologische Erkenntniß des christlichen Glaubens, keine Freiheit des Geistes und der Untersuchung, kein lebendiges und verbreitetes Licht der Einsicht in die Gründe des Glaubens, sondern dieselbige Stagnation aller Ideen erbt sich in todten Ueberlieferungen fort von einer Zeit auf die andere.

Dagegen ernährt die griechische Kirche noch bis auf den heutigen Tag eine große Zahl jener Müßiggänger, die man in der römischen Kirche unter dem Namen der Mönche kennt, die bei der letzten Säcularisation in Deutschland fast ganz untergegangen sind, doch jetzt in Baiern wieder hergestellt werden. Sturdza thut sich sehr viel darauf zu gut, daß die griechische Kirche nur Eine Gattung von Mönchen habe, nur Einen Orden, und sich vor der unendlichen Vervielfältigung derselben und den bunten Gestalten des Monachismus jederzeit wohl in Acht genommen, die freilich auch blos eine Folge von päpstlicher Herrschaft gewesen sind. Er sagt, der heilige Basil, wenn er jetzt wiederkehrte, würde die Mönche seiner Zeit in den unsrigen wiedererkennen. Das Wesen und den Geist des griechischen Monachismus aber, wie des Mönchswesens überhaupt, hebt er sehr

hoch und sagt sogar: eine von den Grundlehren, worauf die christliche Religion ruhe, wäre, daß die Gerechten sich opferten, um die Uebertretung des Ungerechten und Schuldigen bei Gott zu versöhnen. Hierin erkennt man abermals den Geist einer Kirche, welche das unendliche Verdienst Christi nicht genugsam erkennt, die dem seinigen die Werke sündiger Menschen substituirt, welche für andere Sünder sollen Genüge leisten, und, was wir in Christo allein finden, auf unzählige Menschen verbreitet und bezieht. Die Opfer, welche das Christenthum von uns verlangt, sind keine anderen, als die des Glaubens an den einzigen Versöhner und Mittler, und keinesweges können die Verirrungen der ersten Anachoreten und Eremiten für uns ein bleibendes Bild und Muster menschlicher Aufopferung seyn. Vielleicht mag sich mit Recht die griechische gegen die lateinische Kirche dessen rühmen, daß das Mönchswesen ohne Alteration seit dem 5. und 6. Jahrh. dasselbe in ihr war und nie der Versuchung der Neuerungen unterlag oder einer ins Unendliche gehenden Vervielfältigung der Orden. Aber dieser Vorzug erscheint doch wiederum sehr zweideutig, wenn man bedenkt, daß sich diese ganze Institution nicht als im Geiste des Christenthums begründet erkennen läßt, vielmehr als ein Auswuchs menschlicher Frömmigkeit und gewisser Zeiten, Länder und Sitten, die in sich nichts Verbindliches haben für alle Zeiten und Länder. Daß das Mönchswesen eine rein menschliche Erfindung sey und deswegen der hierarchischen Aufsicht müsse untergeordnet seyn, erkennt und behauptet Sturdza selbst gegen die römische Kirche. Die protestantische, welche sich an Christo begnügt als der Quelle alles menschlichen Heils, erkennt auch, daß es überhaupt solcher menschlichen Erfindungen nicht bedarf, um sich des ganzen Segens vom Christenthum zu erfreuen.

Fünfter Abschnitt.

Lehrbegriff der kleineren christlichen Gemeinden.

Erstes Kapitel.

Lehre und Verfassung der evangelischen Brüdergemeinde oder der Herrnhuter.

1. Geschichte derselben.

Die Vereinigung, welche noch jetzt unter dem Namen der Brüder-Unität an verschiedenen Orten besteht, hat von dem Augenblick ihrer Entstehung an sehr merkwürdige Schicksale gehabt. Ihre Geschichte theilt sich von selbst in zwei Hauptperioden, von denen die eine den Zeitraum vom Ursprung der alten Brüder-Unität in Böhmen und Mähren bis zu ihrer Zerstreuung befaßt, die andere von ihrer Wiederbelebung im 18. Jahrhundert ausgeht.

Erste Periode. Schon seitdem das Christenthum, und zwar zunächst in der Form des griechischen Kirchenthums, durch die beiden Mönche Cyrillus und Methodius im 9. Jahrh. in Böhmen und Mähren angepflanzt worden war, hatte sich daselbst eine Zahl frommer Bekenner des Evangeliums gebildet, welche, dem slavischen Cultus anhangend, sich von den römischen Kirchensatzungen frei erhalten und sich den Anmaßungen des römischen Stuhls nicht fügen wollten. Unter mancherlei Druck, fühlten sie sich seit dem 12. Jahrh. durch die Waldenser sehr verstärkt, die im J. 1176 sich auch nach Böhmen hinübergezogen hatten. Mit diesen vereinigt richteten sie sich als eigene

Gesellschaft ein, hielten heimliche, hie und da auch öffentliche Versammlungen zum Gottesdienst. Im 14. Jahrh. vergrößerte sich diese Gemeinschaft ausnehmend durch den Beitritt der Anhänger Wiclefs, der noch im J. 1387, wo er starb, die Brüder in Böhmen und Mähren ermahnte, nach dem Beispiel ihrer Vorsteher dem Evangelio treu zu bleiben und Alles um Christi willen zu dulden. Auch Johann Huß, der sein standhaftes Bekenntniß der Wahrheit und des Evangeliums mit seinem Leben büßte, stimmte den Brüdern bei, und seine Anhänger gesellten sich zahlreich den böhmischen und mährischen Brüdern zu. Unter den beiden Partheien der Calixtiner und Taboriten, aus denen die Hussiten bestanden, befanden sich auch sehr viele Brüder. Die Taboriten, von einem Berge in Böhmen und einer neu aufgebauten Stadt also genannt, hatten im Ganzen weit mehr evangelischen Sinn, als die Calixtiner, die nichts als den freien Gebrauch des Kelches im Abendmahl verlangten. Ihre ganze Existenz ist fast nichts als ein langes Gewebe der wildesten Verfolgungen, womit sie in Böhmen und Polen, wohin sie sich auch gezogen unter dem König Jagello, von der römischen Kirche beunruhigt wurden. Wenn der fromme Sinn, der in diesen Gemeinden herrschte, die Reinheit und Unschuld ihrer Sitten ihnen schon sehr viele Anhänger gewann, so breiteten sie sich, wie es zu gehen pflegt, unter den Verfolgungen noch gewaltiger aus, also, daß am Anfang des 16. Jahrhunderts bereits gegen zweihundert Brüdergemeinden gezählt werden konnten. Schon im 15. Jahrh. aber hatten sie sich durch eine eigene Verfassung und Benennung ausgezeichnet. Nachdem ihnen der König Podiebrad in der Mitte des 15. Jahrhunderts einen District Landes an der schlesischen Grenze geschenkt, richteten sie ihren Gottesdienst ganz nach apostolischer Einfalt ein, stellten eigene Lehrer an, schlossen sich immer enger an einander an und nannten sich anfangs Brüder des Gesetzes Christi (fratres legis Christi); um aber dem Misverständniß, als sey es da=

mit auf Stiftung eines neuen Mönchsordens abgesehen, auszuweichen, nannten sie sich schlechthin Brüder und ihre ganze Verbindung die Brüder-Unität (unitas fratrum). Um diese Zeit hatten sie sich auch bereits Prediger und Seelsorger gegeben. Auf einer Synode, welche sie im J. 1467 hielten, wurden aus der ganzen Versammlung, die aus ungefähr 70 Männern bestand, neun von geprüfter Rechtschaffenheit, Einsicht und Erfahrung ausgesondert, um sie nach frommem Gebet darzustellen und durch das Loos entscheiden zu lassen, ob und welche von Gott zu Predigern ausersehen. Die drei durchs Loos erwählten Priester empfingen hierauf von den Waldensern, die sich einer ununterbrochenen Succession bischöflicher Ordination rühmten, die Weihe, und einer von ihnen ward als der Bischof der Gemeinde angestellt. Dazumal ordinirten sie auch schon vier Männer, um sie auszusenden in die weite Welt zur Verbreitung des Christenthums. So wurde zu Anfang des 16. Jahrhunderts einer nach Griechenland, der andere nach Rußland, der dritte nach Thracien und der Bulgarei und der vierte nach Palästina und Aegypten gesandt, und wo sie sich in Europa niederließen, suchten sie die Ausbreitung der evangelischen Wahrheit aus allen Kräften zu fördern. Sie sind daher auch in verschiedener Hinsicht als die wirksamsten Vorläufer der Reformation zu betrachten, mit der sie auch alsobald gemeinsame Sache machten. Sie traten mit den vornehmsten Heroen der Reformation in Briefwechsel, mit Luther, Calvin und selbst vorher schon mit Erasmus von Rotterdam. Dieser berühmte Mann that schon im J. 1508, als sie ihm eine Apologie zugesandt und um ein Zeugniß über sie gebeten hatten, den merkwürdigen Ausspruch: er habe keine Irrthümer an ihnen wahrgenommen, ein Zeugniß aber davon zu geben, scheine weder rathsam für ihn, noch den Brüdern nöthig zu seyn, sie möchten nur ihre Sache wie bisher in der Stille fortsetzen.

Als Luthers Unternehmen ihnen bekannt wurde, freueten sie

sich sehr, lobten und dankten Gott und ließen ihm schon im J. 1522 Glück dazu wünschen, daß er das Evangelium wieder ans Licht gebracht habe; zugleich hatten sie ihm Nachricht von ihrer Lehre und Verfassung gegeben. Als im folgenden Jahre die Brüder wieder an ihn geschrieben und ihm die Nothwendigkeit der Einführung christlicher Zucht und Ordnung vorgestellt hatten, schrieb er ihnen zurück: wir können noch nicht dahin kommen, daß bei uns eine solche Uebung der Lehren und des heiligen Lebens eingeführt werde, als wir von euch hören; die Sachen sind bei uns noch roh und gehen langsam her, aber betet für uns. Ein andermal, als die Brüder ihm vorstellten, welchem nachtheiligen Urtheil sie ausgesetzt seyen, schrieb er ihnen: kehret euch nicht daran, die Welt will immer närrisch seyn. Da Luther nun aber unter so vielen Geschäften nicht Zeit hatte, die Vorschläge der Brüder zu Einführung größerer Zucht, die sie ihm durch fünfmalige Deputation an ihn vorlegten, bei seinen Anhängern durchzusetzen und sie deswegen ihm Vorwürfe machten, so bezeigte er mehrmals merkliche Kälte gegen sie; doch gab er ihnen noch im J. 1532 in einer Vorrede zur Apologie ihrer Lehre und Gebräuche ein sehr rühmliches Zeugniß, und noch sechs Jahre vor seinem Tode, im J. 1540, schrieb er ihnen: ich ermahne euch in dem Herrn, daß ihr mit uns bis ans Ende beharret in der Gemeinschaft des Geistes und der Lehre. Diesen Theil des neugebildeten Protestantismus, nämlich die Kirchendisciplin, der durch die Reformatoren so wenig als durch ihre Nachfolger beachtet ward, suchte man in dieser engen Gemeinschaft in möglichster Kraft, Reinheit und Einfalt zu bewahren, und dieß ist es auch, was sie bis auf den heutigen Tag von den übrigen Protestanten hauptsächlich mit unterscheidet.

Von dieser Zeit an lebten die Brüder mit den Evangelisch-lutherischen und den Schweizerischreformirten in gutem Einverständniß; mit den letzteren traten sie im J. 1555 auf einer

Synode in Cosminiec in Polen in ein sehr gutes Vernehmen, welches von Calvin selbst sehr gebilligt ward, und Paul Berger, jener berühmte Zeuge der Wahrheit, erst päpstlicher Legat und Bischof von Capo d'Istria und hierauf protestantischer Bekenner des Evangeliums und zuletzt Kanzler selbst der Universität Tübingen, ließ das Glaubensbekenntniß der Brüder von neuem drucken und gab ihnen auch ein sehr rühmliches Zeugniß im J. 1561. Er erklärte, daß er zwar die protestantische Kirche der römisch-katholischen vorziehe, aber an jener doch den anderen Theil des Evangeliums, nämlich die Zucht, vermisse und daher die Gemeinde der Brüder jeder anderen vorziehen müsse.

So vertheilten die Brüder sich unter die Anhänger der schweizerischen und augsburgischen Confession, und so gehörten sie dann wenigstens äußerlich immer der einen oder anderen an. Ihren Grundsätzen gemäß nahmen sie an allen den Streitigkeiten, die noch im 16. Jahrh. die protestantische Kirche beunruhigten, durchaus keinen Antheil, und im April des Jahres 1570 ward jene berühmte Unionssynode aller Evangelischen zu Sendomir gehalten, wo das wahre Verhältniß dieser drei Gemeinden zu einander erst festgestellt ward. Diese Synodalversammlung war überaus zahlreich und ansehnlich. Sämmtliche Gemeinden der drei Confessionen hatten ihre Abgeordneten dazu geschickt, und der Woiwod von Sendomir, Sborowski, führte den Vorsitz. Nachdem man lange darüber nachgedacht hatte, ob ein allgemeines Bekenntniß nöthig und zweckmäßig sey und man die Vereinigung der Confessionen auch ohne eine solche neue Bekenntnißschrift für möglich hielt, so vereinigte man sich endlich dahin, daß sie sich unter einander alle für rechtgläubig erkennen, alle Controversen abthun und meiden, hingegen einander lieben und hülfreiche Dienste leisten wollten. Dieß Alles ward schriftlich aufgesetzt und mit Darreichung der Hände besiegelt, und hierauf beschlossen, diese Vergleichspuncte durch eine eigene Deputation nach Heidelberg zu senden und bei der theologischen Facultät

anzufragen, ob außer dieser noch eine allgemeine polnische Confession oder ein besonderes Corpus doctrinae nöthig sey? Die Facultät verneinte die Frage, und so blieb es denn bei jenem brüderlichen Vertrag (Consensus Sendomiriensis), welcher auch in der Pfalz, in Sachsen und Brandenburg unter den verschiedenen Confessionsverwandten Nachahmer fand und auf mehreren Generalsynoden derselben feierlich bestätigt ward. Die letzte dieser allgemeinen Synoden, aus Brüdern, Lutheranern und Reformirten zusammengesetzt, ward im J. 1595 zu Thorn gehalten.

Zur nämlichen Zeit, da dieses in Polen geschah, breiteten sich die Brüder auch in Böhmen und Mähren freier aus: der Kaiser Marimilian ließ ihnen viele Kirchen zu ihrem Gottesdienst einräumen. Auch hier vereinigten sie sich mit den augsburgischen Confessionsverwandten, ließen eine Uebersetzung der Bibel ausfertigen und durch zwei Theologen in böhmischer Sprache ein Glaubensbekenntniß aufsetzen, welches mit Hintansetzung aller Subtilitäten und Controversen mit rein evangelischem Geist alle drei Confessionen zu gemeinsamem Lehrbegriff vereinigen sollte. Die Confession wurde von allen Deputirten unterschrieben, vom Kaiser Marimilian gnädig aufgenommen und von der theologischen Facultät zu Wittenberg approbirt. Durch die Jesuiten einigermaßen beunruhigt, mußten die Brüder auch im J. 1602 ihnen viele Kirchen einräumen; doch sicherte ihnen der Majestätsbrief, den die sämmtlichen Evangelischen im J. 1609 vom Kaiser Rudolph erhielten, auch freie Religionsübung zu. Den Brüdern, welche die Jesuiten von dieser Gunst auszuschließen trachteten, wurde selbst die Bethlehemskirche in Prag, an der einst Johann Huß gestanden, übergeben und noch dazu erlaubt, sich eine neue für Deutsche und Böhmen zugleich zu erbauen.

In den unglücklichen Zeiten des dreißigjährigen Krieges hingegen ging die Gemeinde der Brüder fast gänzlich zu Grunde.

Bei den Böhmen und Mähren machten die Katholischen den Anfang, die Schlüsse der Trienter Kirchenversammlung einzuführen; man plagte und neckte sie unaufhörlich, bis sie endlich zu den Waffen griffen und sich sogar den Churfürsten Friedrich von der Pfalz an die Stelle ihres Königs Ferdinand II. setzten. Nach einer unglücklichen Schlacht im J. 1620 wurden sodann von den protestantischen Lehrern gar viele als Missethäter getödtet, viele verjagt und viele ins Gefängniß geworfen: man hatte sich römischer Seits die völlige Ausrottung der Nichtkatholiken in Böhmen und Mähren vorgenommen. Fast alle Spuren evangelischer Kirchen und Schulen wurden in Böhmen ausgelöscht. Unter den dazumal vertriebenen Bischöfen befand sich auch der berühmte Amos Comenius, der seit dem J. 1618 als Prediger bei der Brüdergemeinde zu Zulnek stand und sich um Pädagogik und Einrichtung des Schulwesens in den verschiedensten Ländern überaus verdient gemacht hat. Unter mehreren sehr wichtigen Schriften gehört nur seine „Kirchenzucht und Ordnung der Brüder“ hieher, die er im J. 1646 herausgab, und sein Katechismus, den er für seine in Böhmen zurückgebliebenen und sonst zerstreuten Glaubensgenossen im J. 1661 herausgab. Damit nun aber auch die zweihundertjährige rechtmäßige Succession der Ordinationen nicht unterbrochen werde und aufhören möchte, so ertheilte Comenius einigen Predigern im J. 1662 auf einer Synode zu Mieleczyn schriftlich die Ordination, da er vor Altersschwäche nicht persönlich konnte zugegen seyn. Durch einen derselben, Ernst Jablonsky, der zuletzt königlich preußischer Oberhofprediger war, ist dann im Anfange des 18. Jahrhunderts (1735) die bischöfliche Ordination der Brüder auf die aus Mähren und Böhmen nach Herrnhut gekommenen Brüder übergeben und fortgepflanzt.

Nach dem unglücklichen Schicksal der Brüder in Böhmen und Mähren mußten sie sich allenthalben sehr verborgen halten, doch lebten sie überall heimlich in ihrer Familie nach der Weise

der Väter und übten selbst unter sichtbarer Todesgefahr ihren Gottesdienst. Nach dem westphälischen Frieden war alle Hoffnung verloren, jemals ihre Kirchenfreiheit und ihr Vaterland wiederzuerlangen, und viele Tausende suchten in weiten Wanderungen ihre einzige Rettung. Viele gingen nach Polen und Preußen, die meisten aber nach Sachsen und in die Oberlausitz, und vergessend selbst ihre Abstammung, aufgebend sogar ihre alte Kirchenzucht, lebten sie unter den Evangelischen überall zerstreut, und sie wären vielleicht gänzlich untergegangen, hätte sich nicht ein frommer und edler Mann der Unglücklichen angenommen und die schon fast ganz verfallene Zucht der Brüder erneuert und ins Leben zurückgerufen. Mit dieser Erneuerung der Brüdergemeinde beginnt sodann die

Zweite Periode in ihrer Geschichte.

Es war, nach der Ueberzeugung aller Brüder, nichts Anderes als die leitende Hand Gottes, was einige von den aus Mähren vormals vertriebenen Familien in die Oberlausitz führte, suchend einen Ort, wo sie auf ihre Weise Gott verehren dürften. Sie kamen nach Bertholdsdorf, ein dem Grafen von Zinzendorf zugehöriges Gut in der Oberlausitz, und baten den Besitzer desselben um die Erlaubniß, sich in dieser Gegend anzubauen. In Abwesenheit des Besitzers nahm sie der Aufseher liebreich auf, und als sie die Erlaubniß erhalten hatten, legten sie gleich im J. 1722 die Hand ans Werk und baueten sich auf einem wüsten Fleck an der Landstraße das nachher so berühmt gewordene Herrnhut, wo sie am 7. October desselben Jahres schon das erste Haus bezogen. Den Namen Herrnhut erhielt der Ort theils von dem nahe gelegenen Berge Hutberg, theils auch, weil sie Gott der Herr so gnädig unter seine Obhut genommen. Mehrere baueten sich hierauf unter Vergünstigung und Unterstützung des herrschaftlichen Besitzers daselbst an, und so entstand aus dem Reste der alten Brüdergemeinde unter dem frommen Schutze eines edlen Mannes die erneuerte

Brüdergemeinde. Ihr eigentlicher Stifter war kein Anderer, als Nicolaus Ludwig Graf und Herr von Zinzendorf und Pottendorf. Zu Dresden im J. 1700 geboren, hatte er von früher Jugend auf eine äußerst fromme Erziehung genossen; schon seine fromme Mutter pflegte des reinen und religiösen Sinnes sehr, und noch mehr ausgebildet wurde derselbe dann, seitdem er vom J. 1710 bis 1716 sich zu Halle auf dem Pädagogium unter der Aufsicht des berühmten August Hermann Franke befand. Er hatte von Jugend auf einen unwiderstehlichen Trieb, das Evangelium zu predigen und das Reich Gottes auszubreiten, und schon mit seinen Commilitonen stiftete er eine Verbindung geistlicher und frommer Art. Während seiner Studien zu Wittenberg bis zum J. 1719 suchte er die damals gegen einander so erbitterten wittenbergischen und hallischen Theologen durch Frömmigkeit auszusöhnen. Hierauf begab er sich auf Reisen und lernte die Welt und die Menschen kennen, nahm nach seiner Rückkehr eine Staatsbedienung in Dresden an und verweilte von Zeit zu Zeit auf seinem Gute Bertholdsdorf, wo er im J. 1722 die mährischen Eingewanderten sogleich mit offenen Armen aufnahm.

Dieser überaus fromme und rechtschaffene Mann, durchdrungen von der Sache Gottes und sich als Werkzeug desselben betrachtend, that nun Alles, um die neue Gemeinde fest zu gründen und ihre Lehre und Verfassung auf einen bestimmten Fuß zu setzen. Im J. 1724 ward von ihm der erste Grundstein zu dem ersten Versammlungssaale zu Herrnhut gelegt, wobei er eine gottselige Rede hielt, sein Freund aber, der Baron Wattewille, sein nächster Gehülfe an dem Werke des Herrn, mit welchem er schon zu Halle sich genauer verbunden, ein so inniges Gebet verrichtete, daß die ganze Versammlung darüber in eine außerordentliche Bewegung kam und viele Thränen vergoß. Von diesem Tage an kam erst der Geist und das Leben einer eigenen neuen Gesellschaft in diese ganze Versammlung, von diesem

Tage an fühlten sie sich erst recht als eine Gemeinde Gottes, und was aus der Geschichte der alten böhmischen und mährischen Brüder Treffliches bekannt war, ward nun hervorgesucht und mit dieser neuen Verfassung in Verbindung gesetzt. Der Graf ließ sich seitdem selbst in Herrnhut nieder und widmete sich ganz dem neuen Geschäft. Verschiedene Puncte, die noch streitig waren, wurden hierauf ausgeglichen und im J. 1727 war man schon ganz in Ansehung der Lehre, des Lebens, der kirchlichen und bürgerlichen Einrichtung zu einer gemeinsamen Verfassung verbunden. Diesen Tag, den 13. August des Jahres 1727, betrachtet die Gemeinde noch jetzt nie ohne große Rührung als ihren wahren Geburts- und Stiftungstag und feiert ihn jährlich noch unter dem lebhaftesten Gefühl der Freude und der Gegenwart Gottes mit dem heiligen Abendmahl. Dem Grafen Zinzendorf ward die Direction des Ganzen übertragen; die ganze Gemeinde wurde nach dem Unterschiede des Alters und Geschlechts in Gesellschaften abgetheilt und das Evangelium unter ihnen in hoher Simplicität und mit Nachahmung der apostolischen Gemeinden verkündigt.

Eine solche Gemeinde konnte natürlich sich nicht ohne Widerspruch, Haß und Verfolgung bilden. Schon bei ihrem Ausgang aus Mähren hatten diejenigen, welche sich mit der neuen Gemeinde verbinden wollten, viele Gefahren auszustehen, die harten protestantischen Lehrer verachteten diese neuen Propheten, und in öffentlichen Schriften und Predigten wurden sie von diesen aufs Aeußerste beschimpft und verspottet. Die Texte von neuen Pharisäern, vom Wolf in Schafskleidern, wurden fast alle Sonntage in den Predigten auf die neuen Heiligen angewandt, und um der Gerechtigkeit willen muß man bemerken, daß auch unter den neuen Herrnhutern sehr bald geistlicher Stolz und Hochmuth einriß, wodurch sie den übrigen Protestanten sehr verhaßt und verächtlich wurden. Dieß aber war nicht zu vermeiden bei einer Gemeinde, die aus allerlei Volk gesammelt war,

und unter so vielen rechtschaffenen, musterhaft frommen und edlen Menschen, denen die Gottesfurcht weder ein Spiel, noch Deckmantel, sondern heiliger Ernst und Wahrheit war, konnte es, wie es überall geht, auch an räudigen Schafen nicht fehlen.

Ohne Widerstand breitete die neue Gemeinde hierauf sich auch schon in der Ferne aus und sandte ihre Emissäre schon in die entferntesten Gegenden Europa's. Die erste Versendung der Brüder geschah bereits im J. 1727, nämlich nach Kopenhagen, die zweite im folgenden Jahre nach England: dadurch breitete sich die Bekanntschaft der Brüder außerordentlich aus, und durch häufige Correspondenz ward um sie selbst aus den entferntesten Gegenden her das Band der Liebe geschlungen. Mit dem J. 1731 begannen bereits die Missionen der Brüder unter die Heiden. Der Kammermohr eines dänischen Staatsmannes hatte dem Grafen Zinzendorf in Kopenhagen den kläglichen Zustand der Neger auf der westindischen Insel St. Thomas beschrieben und nach seiner Rückkehr nach Herrnhut gab er sogleich der Gemeinde Nachricht davon. Sogleich fanden sich einige junge Männer, entschlossen, unter diese Neger zu gehen und ihnen das Evangelium von Christus zu bringen. Auch fanden sich Einige bereit, noch zu derselbigen Zeit nach Grönland unter die Heiden zu gehen. Die durchs Loos zur Mission bestimmten Brüder langten im J. 1732 schon auf der Insel St. Thomas an. Von dieser Zeit an wurden Viele getauft; das Missionsgeschäft breitete seitdem immer weiter sich aus; im J. 1734 wurde eine große Mission auf der Insel St. Croix angelegt, so daß seitdem auf den drei dänischen Inseln in Westindien sich drei Negergemeinden befinden, welche herrnhutisch sind. Die mit unsäglichen Beschwerlichkeiten verknüpfte Arbeit wurde mit nicht geringem Erfolge gesegnet. Eine große Zahl armer wilder Grönländer wurde auf diesem Wege zum Christenthum gebracht, und es befinden sich noch drei Missionsgemeinden in Grönland, die durch die mühsamen Dienste der Brüder gesam-

melt worden sind. Die Geduld und Beharrlichkeit, die Treue und Aufopferung, die Heiterkeit des Gemüths unter allen Gefahren, und selbst die kühne Verachtung des Todes, welche die Brüder bei dieser Gelegenheit bewiesen, kann man nicht ohne Bewunderung betrachten. Immer fanden sich seitdem neue Glaubensboten bereitwillig, zu den Heiden das Evangelium zu tragen. Drei derselben machten eine beschwerliche Reise nach Lappland, aber ohne den erwünschten Erfolg; doch wurden sie nachher in Rußland sehr begünstigt und gern aufgenommen. Im J. 1735 kam eine Brüder-Missions-Colonie in Georgien an, eine in Nordamerica, und verkündigte den dortigen Indianern das Evangelium, und vom J. 1739 an erhoben sich schon blühende Pflanzungen des Christenthums, welche sie in Pennsylvanien, Neuyork, Jersey, Maryland und Nordcarolina angelegt. In Holland breiteten sich die Brüder durch die Vergünstigung der Fürstin von Oranien glücklich aus und legten in Haarlem, Amsterdam und nachher auch in Ostfriesland Gemeinden an.

Dazumal traten aber auch in der Nähe, nämlich zu Herrnhut selbst, schwere Bedrängnisse über die Brüder ein. Die noch immer fortdauernden Auswanderungen der alten Brüder aus Mähren und Böhmen nach der Oberlausitz bewogen den kaiserlichen Hof zu heftigen Beschwerden über die Herrnhuter bei dem sächsischen Hof; man schilderte sie bei diesem als unruhige Revoltirer, als stolze Verächter der hergebrachten Religion und als dem Staate sogar gefährlich. Der chursächsische Hof verbot hierauf dem Grafen Zinzendorf die Oberlausitz gänzlich, und er verließ also Herrnhut und übertrug seine dortigen Güter an seine Gemahlin. Hierauf ward noch eine chursächsische Deputation nach Herrnhut geschickt, um von dem wahren Zustand und Zweck der Gemeinde zu berichten. Da nun die Commission, welche im J. 1736 daselbst angekommen war, und wobei sich auch der berühmte Kirchenhistoriker und Generalsuperintendent D. Löscher befand, nichts Unlauteres, Staatswidriges oder

Schädliches in diesen Versammlungen erblickte, sie selbst sich Alle zur augsburgischen Confession bekannten und die Ausgewanderten sich darauf beriefen, daß sie Nachkommen der schon vor der Reformation gewesenen Brüder seyen, so erfolgte am 7. August 1737 die landesherrliche Resolution, welche dahin lautete: daß die Gemeinde zu Herrnhut, so lange sie bei der Lehre der ungeänderten augsburgischen Confession verbliebe, bei ihrer bisherigen Einrichtung und Zucht gelassen werden sollte. Der Graf trieb sich indeß in Deutschland herum und sammelte überall neue Gemeinden. Er legte die erste Gemeinde in der Wetterau selbst noch an auf dem gräflich isenburgschen Schlosse Marienborn. Er besorgte Missionen in die Ferne, und im J. 1737 wurden die Brüder von angesehenen Staatsmännern in England ersucht, daß sie ihnen zur Bekehrung der Neger in Südcarolina durch einige Missionen ihrer Gemeinde helfen möchten, und seitdem erhoben sich auch in England, Irland und Schottland sehr berühmte und immer noch blühende evangelische Brüdergemeinden. Nachdem der Graf abermals in Holland gewesen und Gemeinden angelegt hatte, begab er sich nach England hinüber, sendete ganze Colonien zu den Heiden ab und predigte öffentlich. Denn vorher schon war er auf Veranlassung Friedrich Wilhelms, des Königs von Preußen, und auf Bitten der mährischen Brüder von dem königlichen Oberhofprediger Jablonsky förmlich ordinirt, nachdem in einem examine rigoroso vor dem Berliner Oberconsistorium seine Lehre durchaus orthodox und der augsburgischen Confession gemäß befunden worden war. Also zum Bischof der Gemeinde ordinirt, predigte der Graf nicht nur in den Privatversammlungen, wie er schon immer gethan, sondern verwaltete auch die Sacramente, traute, ordinirte, in allen Dingen wie ein Geistlicher. Ueberdem war er aber, wie leicht zu denken, das Orakel für alle Brüdergemeinden und Alles hing fast allein von ihm ab, und nach einer Verweisung von zehn Jahren kam er auch wieder im J. 1747 nach Sach-

sen zurück. Während jener zehn Jahre konnte er dem Drang, das Christenthum zu verbreiten, nicht widerstehen, und im J. 1738 reisete er selbst über Holland nach der Insel St. Thomas, von da kehrte er nach England und Holland zurück im J. 1739, predigte dann in Deutschland und in der Schweiz einige Zeit; im J. 1741 ging er wieder über Holland nach England, von da nach Nordamerica, nach Pennsylvanien, stiftete überall viele Gemeinden und suchte alle Partheien, Juden, Quäker, Mennoniten und alle Arten von Inspirirten und Separatisten zu bekehren. Mit großer Lebensgefahr ging er dann nach Canada und in ferne Wüsten und kam im J. 1743 nach England zurück. Nach mehrmaliger Reise durch Deutschland, die Schweiz, Holland und England kam er endlich im J. 1759 nach Barby zurück, begab sich von da nach Herrnhut und starb daselbst im 60. Jahre seines Lebens im J. 1760 am 9. Mai. Sein Leben ist von August Gottlieb Spangenberg beschrieben. Barby 1772—1775. 8 Thle. 8. Die religiöse Genialität dieses außerordentlichen Mannes, sein treuer, biederer, herzlicher Character, seine Entschlossenheit und sein hohes Gottvertrauen in allen Gefahren, dabei seine Demuth, seine unermüdete Thätigkeit und Arbeitsamkeit haben ihn nicht nur seiner Parthei unvergeßlich gemacht, sondern berechtigen auch die nun über ihn nicht mehr partheiische Geschichte, ihn zu den größesten und frömmsten Männern zu zählen, welche das 18. Jahrh. hervorgebracht.

Viele Missionare suchten seitdem auch die Hottentotten zu bekehren, aber es sind davon jetzt nur noch einige Spuren übrig: noch schwerer wurde es ihnen mit den Juden: denn von diesen Halsstarrigen bekehrten sie nur sehr wenige.[1]

1. Die weiteren Bemühungen der Brüder durch ihre Missionen in alle Welttheile kann man in folgenden Schriften weiter kennen lernen:
Dav. Cranz, Alte und Neue Brüderhistorie. Barby 1771. 8. Die Fortsetzung bis aufs Jahr 1782 von Hegner. 1791. 8. Die letzte Fortsetzung unter dem Titel: Fortsetzung von Dav. Cranzens Brü-

2. Confessionsverhältniß der Brüder-Unität oder von den Tropen der Herrnhuter.

Die Brüder-Unität ist ursprünglich auf drei oder vier Zwecke gegründet: 1) sollte sie eine Wiederbelebung und Erneuerung der fast untergegangenen böhmischen und mährischen Brüder seyn und die apostolische Zucht und Ordnung derselben auch in der protestantischen Kirche aufrichten; 2) war sie von Anfang be-

derhistorie. Dritter Abschnitt. Vom Synodo 1782 bis zum Synodo 1789. Barby 1804. 8.

Dav. Cranz, Historie von Grönland, insbesondere die Geschichte der dortigen Mission der evangelischen Brüder. 1765. 8.

Oldendorp, Geschichte der Mission der evangelischen Brüder auf den Caraibischen Inseln St. Thomas, St. Croix und St. Jan. Herausgegeben von Bossart. Barby 1777. 2 Theile. 8.

Eine geographisch-statistische Beschreibung und ein genaues Verzeichniß der Orte, wo sich Brüdergemeinden und ihre Missionen im J. 1772 befanden, findet man von dem berühmten Bischof August Gottlieb Spangenberg in Walch's Neuester Religionsgesch. Th. III. S. 1—32.

Die Geschichte der Brüder-Unität findet man außer in Cranz Brüderhistorie noch in Graf Lynars Nachricht von dem Ursprung und Fortgang und hauptsächlich von der gegenwärtigen Verfassung der Brüder-Unität der sogenannten Herrnhuter im J. 1778 aufgesetzt und zuerst gedruckt in Büschings Magazin für die neue Historie und Geopraphie. Th. XIII. S. 81 — 192. Da diese Beschreibung aber an verschiedenen Stellen polemisch, an anderen auch historisch unrichtig ausgefallen war, so lieferte im folgenden XIV. Band des Büschingschen Magazins der Fortsetzer von Cranz Brüderhistorie, Joh. Conr. Hegner, Lehrer am Seminarium der Unität zu Barby (4 Meilen von Magdeburg) im J. 1779 einige Verbesserungen dazu, die man daher immer mit jener Darstellung zusammenhalten muß. XIV. S. 347—382.

Außerdem aber findet man gewöhnlich eine kurze Geschichte der Herrnhuter in jeder kleineren oder größeren Beschreibung ihres vormaligen oder gegenwärtigen Zustandes, wie z. B. in der trefflichen kleinen Schrift, die unter dem Titel: Ratio disciplinae unitatis fratrum august. Conf. oder Grund der Verfassung der evangelischen Brüder-Unität augsburg. Conf. von Johannes Loretz zu Barby im J. 1789 8. und ganz deutsch herausgekommen ist. Von S. 31—157. Die neueste Schrift ist folgende: Scholl, Geschichte der alten und neuen Herrnhuter und ihres Stifters Grafen Zinzendorf, entworfen, beurtheilt und aus dem Holländischen übersetzt. Tübingen 1805. 8. Das holländische Original: De historie der oude en nieuwe Herrnhutsche Secte etc. Amst. 1802. 8. S. Allgem. Hallische Lit. Zeit. 1804. Ergänz. Bl. Nr. 58.

stimmt, das Evangelium auszubreiten, unter den Heiden anzupflanzen und zu befördern; 3) sollte sie ihrer Hauptbestimmung nach und innerlich eine unsichtbare Vereinigung der Herzen zur Liebe und Frömmigkeit seyn, und daher, das Reich Gottes in dieser Art darstellend unter sich und abgewandt von allen Spitzfindigkeiten der Schule, den Geist Gottes selbst in unmittelbarer Empfindung und Liebe unter sich wehen und wohnen lassen, und endlich 4) äußerlich oder in Beziehung auf andere Confessionen keinesweges von der protestantischen Kirche auf irgend eine Art getrennt, sondern vielmehr in derselben eine religiöse Anstalt seyn, durch welche die reine Lehre Jesu und der Apostel unmittelbar in das Leben und die Sitten eingeführt und die Seligkeit durch Gottseligkeit gefördert wird.

Hieraus geht das wahre Confessionsverhältniß der Brüder von selbst hervor. Nie wollten sie eine eigene Confession einführen, welche sich eben so weit von der protestantischen als von der katholischen entfernte, sondern stets für ächte Glieder und Anhänger des Protestantismus angesehen seyn. Dieß war auch ihren übrigen Grundsätzen in so fern gemäß, als sie, alle Differenzen der Lehre, alles Sectenwesen und Streiten über Meinungen und Lehren verwerfend, immer nur dieß als ihren Hauptzweck ankündigten, eine brüderliche Vereinigung auf dem Wege der Gottseligkeit, und mehr durch den unmittelbaren Genuß, als durch gelehrte Erkenntniß der christlichen Heilswahrheiten zu einem Sinne zu erreichen und in gemeinsamer Liebe an ihrer Seligkeit zu arbeiten, in allen Meinungen aber, Subtilitäten und Streitfragen, die nur Zank gebären, einander brüderlich tragen zu wollen erklärten. Es sind daher auch wirklich keine eigenen Dogmen, keine eigenen Lehrmeinungen, durch welche die Mitglieder der Brüder-Unität oder die Herrnhuter sich unterscheiden, vielmehr verhalten sie sich zu diesen vollkommen indifferent und suchen dafür nur durch Liebe das Band der Uebereinstimmung in den Gesinnungen und Empfindungen des Herzens desto fester

zu knüpfen. Nur aber ist doch jene Indifferenz, womit sie sich zu dem stabilirten protestantischen Lehrbegriff verhalten, noch lange keine Verwerfung desselben, vielmehr erblicken sie nicht nur auch ihre Weise, den christlichen Glauben zu üben, darin, sondern auch als die Hauptseite, zu der sich die der Verstandesbelehrung und Erkenntniß nur als eine sehr untergeordnete verhält. Belehrt durch die Erfahrung, daß die Entzweiungen und Streitigkeiten über die Lehre nur Schaden und Unheil erzeugen für das Leben und Herz, und überzeugt, daß nie eine vollkommene Gleichförmigkeit in Begriffen und Ausdrücken erreicht werden könne, suchen sie dafür die erwünschte Uebereinstimmung auf dem kürzeren, näheren und unmittelbaren Wege religiöser Anschauung, der Andacht, des Gebetes und der Vereinigung in Gott. Dieses, glauben sie, sey dem Geiste des Evangeliums vollkommen gemäß, und von dieser Seite glauben sie auch der protestantischen Kirche anzugehören, da sie eben keine andere Norm des Glaubens und Lebens als die heilige Schrift anerkennen, und meinten auch das im Geiste des Protestantismus vollbracht zu haben, daß sie für ihre äußerliche Erscheinung das Beispiel der ersten apostolischen Gemeinden sich zum Muster nahmen.

So offen jedoch der Zusammenhang und die Berührung, in welcher sie mit der protestantischen Kirche stehen, am Tage liegt, und so oft es auch von den Brüdergemeinden wiederholt worden ist, daß sie durchaus für keine abgesonderte Secte, sondern nur für einen besonderen Verein zur Erweckung der Frömmigkeit angesehen seyn wollten, so haben dennoch die orthodoxen Lutheraner im 18. Jahrh. dagegen vielfach die Augen verschlossen und sie des Namens der Protestanten unwürdig gefunden. Dieß zu beweisen, schrieb Johann Gottlieb Carpzov in Lübeck ein eigenes dickes Buch unter dem Titel: Religionsuntersuchung der böhmischen und mährischen Brüder, wobei noch ein Anhang hinzugefügt ist, in welchem Hederich den Beweis führt, daß die sogenannten böhmischen und mährischen Brüder weder öffentlich

noch insbesondere mit den Gemeinden der augsburgischen Confession übereinstimmen. Leipzig 1742. 8. Was sich nicht einmal von dem Reste und den Nachkömmlingen der eigentlichen böhmischen und mährischen Brüder erweisen läßt, die noch jetzt unter den Herrnhutern sich finden, gilt noch viel weniger von den Lutheranern und Reformirten, deren immer eine gewisse Zahl sich zu dieser Gemeinde hält, ohne deswegen weder dem Lutherthum noch dem Calvinismus entsagt zu haben. Als nach Erneuerung der Brüder-Unität im 18. Jahrh. die Gemeinde durch Zinzendorf eine besondere Verfassung und Disciplin erhielt, so war vollends von Seiten protestantischer Orthodoxen des Lästerns und Schimpfens kein Ende, so daß der gottesfürchtige Mann selbst, irre geworden in seinem Gewissen durch die vielfältigen Ausstellungen und Vorwürfe, sogar der Gemeinde einst den Plan vorlegte, ob man nicht aus Liebe und Nachgiebigkeit und um Aufsehen und Anstoß zu vermeiden, die Brüderverfassung wieder aufgeben und sich auch äußerlich ganz wieder unter die Lutheraner begeben solle. Dieser Vorschlag fand großen Widerspruch; doch trug ihn der Graf am 7. Juli des Jahres 1731 dem Gemeinrathe vor, und nun offenbarte sich noch stärkere Abneigung dagegen. Die mährischen Brüder bezeugten ihre unverbrüchliche Anhänglichkeit an ihre alte, seit 300 Jahren in Segen bestehende Verfassung und auch die übrige Gemeinde verlangte die Beibehaltung eigener Verfassung, weil sie dem Geiste des Evangeliums gemäß und der protestantischen Kirche nicht zuwider sey. Hier kam es an den Tag, daß sie eigentlich durch diese Disciplin nur ein noch fehlendes Stück des Protestantismus ergänzen, also, ohne von ihm sich abzusondern, nur ein Supplement dazu seyn wollten, weil man ohne Zucht und Ordnung gar zu leicht von dem nöthigen Ernst und der christlichen Rechtschaffenheit abkomme. Um endlich die schwierige und sehr verwickelte Gewissenssache zu entscheiden, nahmen sie zu dem Mittel die Zuflucht, welches die Brüder in allen den Fällen,

die nicht unmittelbar durch die heilige Schrift schon bestimmt entschieden sind, anzuwenden pflegten. Das Loos sollte entscheiden, ob man ganz unbedingt wieder in die lutherische Verfassung übergehen oder die Verfassung der Brüder beibehalten solle. Sie verfertigten zwei Loose, das eine mit der Devise 1 Cor. 9, 21.: Denen die ohne Gesetz sind, werdet ohne Gesetz, so ihr doch nicht ohne Gesetz seyd vor Gott, sondern seyd in dem Gesetz Christi, daß ihr die, die ohne Gesetz sind, gewinnet; das andere mit der Inschrift 2 Thessal. 2, 15.: Stehet nun, lieben Brüder, und haltet an den Satzungen, die ihr gelehret seyd. Die ganze Gemeinde war in ein einziges inbrünstiges Gebet aufgelöset mit kindlichem Vertrauen auf Gott, ihr seinen Sinn hierüber zu erklären; ein unmündiges Kind zog das Loos und brachte das letztere hervor, und mit allgemeiner Beistimmung, Freude und Danksagung beschlossen die Brüder, dieser Stimme des Herrn gehorchend, in der Verfassung unveränderlich zu verbleiben, die sich unter ihnen befand.

Doch daß die eigene Verfassung der Brüder kein Grund einer Trennung von der evangelisch-lutherischen oder reformirten Kirche seyn könnte, hat die Brüder-Unität theils auch schon durch den Namen der evangelischen Brüder-Unität augsburgischer Confession, den sie sich stets beigelegt hat, zu erkennen gegeben, theils ward ihr dieß auch durch ein im J. 1733 noch von der theologischen Facultät zu Tübingen eingeholtes Responsum bestätigt. In diesem Gutachten war ausdrücklich erklärt, daß bei der Uebereinstimmung der Brüder mit der evangelischen Lehre die alte Brüderverfassung und Disciplin gar wohl bestehen könne, und seitdem sind sie auch weiter nicht davon abgewichen und haben keine Rücksicht genommen auf die weiteren Vorwürfe einzelner lutherischer Theologen. Keine Parthei trieb diese Vorwürfe so weit, als eben die Pietistenparthei, die dazumal zu Halle unter Spener, Franke und Andern sich gebildet hatte: denn obgleich Zinzendorf, selbst dort gebildet, auch jene

Männer überaus hochachtete, so hatte er doch unter den meisten ihrer Nachfolger, die dazumal die Orthodoxie zugleich aufrecht erhalten wollten, viele hitzige Gegner. Zinzendorf misbilligte dagegen seinerseits an ihnen verschiedene Sachen, z. B. den unnatürlichen Hang zum Beten und Bibellesen, die scrupulöse Enthaltung von den sogenannten Mitteldingen und das mit Unwissenheit und Heuchelei verbundene pharisäische Formelwesen, und er dichtete selbst auf sie den berühmten Vers:

Ein einzig Volk auf Erden
Will mir anstößig werden
Und ist mir ärgerlich:
Die miserablen Christen,
Die kein Mensch Pietisten
Betitelt, als sie selber sich.

Man muß daher auch die Pietisten, ein sehr allgemeiner und vielumfassender Name, durchaus unterscheiden von den Herrnhutern, obgleich nachmals die verschiedenen Grenzen vielfach aufgehoben und die verschiedensten Bekenner in den seltsamsten Gruppirungen durch einander geflossen, also auch noch jetzt viele der eigentlichsten Pietisten unter den Herrnhutern gefunden werden, welches sie aber nur dann erst sind, wenn sie auch der Verfassung und Disciplin derselben sich anbequemen.

Bestimmter und gewisser hingegen ist die Vereinigung der mährischen Brüder, der Lutheraner und Reformirten in der Brüdergemeinde, und wie sie in dieser Vereinigung durchaus für protestantisch wollen gehalten seyn, haben sie durch eine eigene Einrichtung ihrer Disciplin sehr unzweideutig zu erkennen gegeben. Sie haben es durch diese Einrichtung sogar jedem ihrer Glieder möglich gemacht, auch in ihrer Gemeinde seine Verbindung mit der Confession und sein Recht an die Kirche zu erhalten, in der er geboren ist, und zu diesem Behuf die sogenannten Tropen unter sich eingeführt. Diese Eintheilung in verschiedene Tropen soll nichts Anderes als bei der sonst glei-

chen Uebereinstimmung und Ueberzeugung in einem und demselbigen Evangelium und in gleichem Streben nach Reinigkeit des Wandels und Gottseligkeit doch auch die Verschiedenheit der Vorstellungsart und Terminologie derjenigen Confession bezeichnen, zu welcher ein jedes der Glieder durch seine Geburt gehört. Die ganze Unität besteht daher aus dem evangelisch-lutherischen, evangelisch-reformirten und evangelisch-mährischen Tropus, zu welchem letzteren Alle gehören, die aus anderen Partheien, als jenen beiden protestantischen, zu den Brüdern kommen. Diese ganze Einrichtung ist offenbar allein gemacht, um äußerlich ihren Zusammenhang und ihre bleibende Verbindung mit der lutherischen und reformirten Kirche zu documentiren, um allen Schein einer Verwirrung verschiedener Religionsbegriffe, der Religionsgleichgültigkeit gegen diese beiden Formen des protestantischen Kirchenthums von sich abzulehnen, und um es jedem ihrer Glieder möglich zu machen, auch nach aufgegebener Verbindung mit der Unität zu der einen oder anderen Kirche zurückzutreten. Niemand also hört dabei auf, ein Lutheraner oder Reformirter zu seyn, wenn er ein Herrnhuter wird, weil er durch diesen Uebergang noch von keiner Grundwahrheit der evangelischen Lehre abgewichen ist. In der Gemeinde selbst zwar ist dieser Unterschied ganz unmerklich und fast ausgelöscht: denn er sollte seiner Bestimmung nach blos äußerlich seyn im Verhältniß zu der lutherischen und reformirten Kirche, und daher kann auch ein Mitglied der Gemeinde vom lutherischen Tropus, wenn es von ihr entfernt sich befindet, ohne Bedenken bei den Lutheranern, und ein Bruder vom reformirten Tropus in diesem Fall ebenfalls bei einem reformirten Prediger zum Abendmahl gehen. Nur gehören doch immer die Kinder zum Tropus ihrer Eltern, und der Ordnung wegen hat man immer auch bei der Direction eines jeden Tropus einen Administrator, der das Beste desselben zu fördern hat, und sonst wenigstens hatte man noch die Gewohnheit, einem der Gemeinde nicht abgeneigten Theologen lu-

therischer oder reformirter Confession das Diplom als praeses honorarius des Tropus seiner Kirche zuzusenden, um auch auf diese Weise das gute Vernehmen mit den protestantischen Kirchen zu erhalten. Ueberdem aber pflegt die augsburgische Confession nicht nur auf den Synoden, sondern auch in den Gemeinden jährlich einmal, nämlich am 25. Juni, an demselbigen Tage, wo im J. 1530 dieses Bekenntniß von den evangelischen Ständen übergeben ward, öffentlich vorgelesen zu werden. Durch alle diese Einrichtungen, besonders jene der Tropen, hat die Unität, wie ihre Verbindung aller protestantischen Confessionen mit der Allgemeinheit ihrer evangelischen Lehre ausgesprochen, so auch besonders dieß verhütet, daß ihre Verfassung in eine besondere Secten-Religion ausarten könne, welches ihrer Fundamentalidee ganz zuwider wäre und das Band des Friedens zerreißen würde, das sie um alle wahrhaft evangelische Gläubigen geschlungen hat, und so wie diese Auseinanderhaltung der Tropen in dieser Rücksicht sehr dienlich ist, so hat sie doch auch wieder weislich dafür gesorgt, daß in ihr der Unterschied nicht zu scharf hervortritt und eine Streitigkeit über verschiedene Religionsbegriffe die gegenseitige Eintracht, Liebe und Duldung schwächen könnte.

3. Von der Lehre und inneren Verfassung der evangelischen Brüdergemeinde.

Es ist schwer, von einer Lehre einen Abriß zu geben, die, zumal im Anfange, alle wissenschaftliche Darstellung verschmähete. Man kann den Gegensatz keinesweges so machen, daß sie alle klare Erkenntniß des Glaubens verschmähete und sich allein mit diesem begnügte, denn die Erkenntniß ist überall selbst ein wesentlicher Bestandtheil des Glaubens. Man hat von einem der berühmtesten Bischöfe der Brüder, August Spangenberg, eine kurze Darstellung ihres Lehrbegriffes unter dem Titel: Idea fidei fratrum oder kurzer Begriff der christlichen Lehre in der

evangelischen Brüdergemeinde, Barby 1779. 8., und noch kürzer in einem kleinen Lehrbuch unter dem Titel: Hauptinhalt der Lehre Jesu zum Unterricht der Jugend in der evangelischen Brüdergemeinde. Aus beiden geht fürs Erste schon dieß hervor, daß die Brüder durchaus sich nicht auszeichnen wollen durch eine besondere und eigenthümliche Lehre, sondern ganz allein der heiligen Schrift sich anvertrauen, dafür aber desto mehr durch eigenthümliche Ansicht und besonders durch den ihnen eigenthümlichen Genuß des Inhalts derselben von anderen protestantischen Kirchenpartheien sich unterscheiden.

1. Die einzige Quelle aller ihrer Lehren ist also die heilige Schrift A. und N. T. In ihr finden sie Alles, was der Mensch zu seiner Seligkeit nöthig hat, so reichlich und vollständig, daß ihr nichts an die Seite gestellt werden kann. Außer der augsburgischen Confession, welche sie für ein der lauteren und reinen heiligen Schrift angemessenes Glaubensbekenntniß halten, nehmen sie durchaus kein anderes Buch als symbolisch an, und selbst jenes Symbolum hat für sie nur äußeren Werth als Norm und Unterscheidungslehre, so daß Niemand eine diesem Glaubensbekenntniß entgegengesetzte Lehre vortragen darf. Doch macht es darum noch nicht das constitutive Element ihrer Lehre und Vorträge aus. Dieses ist und bleibt allein die heilige Schrift, als Gottes Wort, welches sie mit kindlicher Einfalt, Demuth und Selbstverleugnung annehmen.

2. Eigenthümlich ist den Brüdern die Art des Genusses der heiligen Schrift: denn ohne alle gelehrten Umwege, ohne alle Systemsprache, Neuerungen und Philosopheme, kurz mit Verzichtleistung auf die menschliche Wissenschaft, leben sie unmittelbar in dieser Quelle des Christenthums und schöpfen aus ihr Frieden und Freude im heiligen Geist. Das einzige Organ, wodurch sie sich zur heiligen Schrift in ein vertrautes Verhältniß setzen, ist der durch den heiligen Geist in ihnen gewirkte Glaube und der göttliche Gnadenruf, dem sie sich unbedingt hin-

geben und über welchen hinaus sie nichts Höheres verehren und lieben. Durch diesen Glauben schauen sie selbst dasjenige an, was die Schrift dunkel gelassen, ohne in ihre Mysterien einzudringen zu wollen. Die Glaubensgeheimnisse sind den Brüdern nur allein Gegenstände des frommen Genusses und nicht der Speculation. Ihr Leben im Christenthum ist daher ein durchaus unmittelbares, nicht vermittelt durch theologische Einsicht; doch haben unter den Lehren des Christenthums einige ein entscheidendes Gewicht für sie.

3. Die Grundidee in der religiösen Vorstellung der Brüder-Unität ist die Versöhnungslehre des Christenthums und die ihr vorhergehende Anerkennung des tiefsten Verderbens, aus welcher die Nothwendigkeit der Erlösung fließt. Der Mensch ist ein Sünder, ein Kranker: er bedarf eines Heilands, eines Arztes und Erlösers; also die Erkenntniß unsrer selbst und die Erkenntniß Jesu Christi, dieß sind die beiden in allen Brüdergemeinden ursprünglich wirkenden und Alles bewegenden Principien. Christus heißet daher Jesus, weil er sein Volk selig macht und errettet von allen Sünden; er ist das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt, er ist kommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist. Daher ist auch er allein der immerwährende Gegenstand ihrer Reden, ihrer Empfindungen, das zu Allem treibende Princip ihres Handelns und Lebens: denn es ist für sie in keinem andern Heil, auch kein anderer Name den Menschen gegeben, durch den sie sollen selig werden. An ihm haben sie die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünde; wer an ihn glaubt, hat das ewige Leben: denn er hat sich selbst geopfert für unsere Sünden und mit diesem einzigen Opfer alle vollendet, die geheiliget werden. Verzichtend auf die gelehrten Künste der Auslegung der heiligen Schrift, behalten sie auch immer die Sprache derselben bei, und zwar in dem deutschen Idiom der lutherischen Uebersetzung, ohne die dunklen Vorstellungen der Allegorieen und Metaphern erst zu zerlegen und

zu zerspalten. Ihre Sprache ist fast eine einzige biblische Metapher, ihre gottesdienstlichen Vorträge Beziehungen auf biblische Bilder, welche die Einbildungskraft erregen und den frommen Sinn beschäftigen.

Doch sind bei allen Brüdergemeinden die gottesdienstlichen Versammlungen gleichmäßig auf unmittelbare Herzenserwärmung und Erbauung und auf Erleuchtung und Belehrung berechnet. Die Bibel, ihr Hauptbuch, wird bei ihnen sehr fleißig gelesen, meistentheils in allen Gemeinden wöchentlich und in öffentlicher Versammlung. Für jeden Tag im Jahre werden jährlich zwei Texte aus der Bibel gezogen, mit erläuternden Anmerkungen und Liedern, und unter dem Titel von Gemeinloosungen und Texten allen Brüdern zum Gebrauch und Genuß in die Hände gegeben. Sie heißen auch Loosungsbücher und sind gleichsam die geistliche Parole der Brüder: denn alle Brüder in der ganzen Welt haben an jedem Tag einerlei Spruch und Text zur Erbauung. Auch werden darüber die Vorträge in der Gemeinde gehalten. Auch die Religionslehre, in der die Jugend katechetisch unterrichtet wird, muß sich aufs Herz richten, für die Studirenden aber wird, nach Anleitung der heiligen Schrift, auch die Dogmatik vorgetragen: doch kann es nicht anders seyn, als daß bei aller Gelehrsamkeit, wodurch einzelne Brüder von jeher sich ausgezeichnet haben, ihre Erudition immer auch einen ganz eigenen Character hat. Der öffentliche Gottesdienst in der Gemeinde besteht hauptsächlich in Lobgesängen und Doxologien zur Ehre Gottes und Christi und in Gebeten: ihr Cultus ist mehr freie Herzensorgie als vorgeschriebene und stehende Agende.

Der Gesang ist einer der wesentlichsten Theile ihrer Gottesverehrung. Die geistlichen Lieder der Brüder zeichnen sich zum Theil durch hochpoetischen Gehalt aus, besonders durch eine allegorische und metaphorische Diction, die oft überaus treffend ist. Das Singen der Brüder ist lieblich, gemäßigt, einfach und harmonisch, ohne Künstelei oder Geschrei, unter sanfter Begleitung

der Orgel. Ihre gottesdienstlichen Versammlungen sind niemals lange anhaltend und dauern höchstens drei Viertelstunden. Für ihr religiöses Bedürfniß haben sie keine eigenen Kirchen, sondern in jeder Gemeinde einen zu ihrer Gottesverehrung bestimmten Saal: das Haus, worin dieser Saal sich befindet, nennen sie das Bethaus oder das Gemeinhaus. Der Prediger oder Ordinarius hat für die Versammlungen zur Andacht zu sorgen. In der Regel werden alle Tage in der Woche zwei Versammlungen gehalten, des Morgens um 9 Uhr und des Abends um 7 Uhr. Außerdem halten sie oft Kinderstunden und Bibellectionen. Das Abendmahl wird bei den Brüdern alle Monate ausgetheilt von den Brüdern, welche die Ordination empfangen haben und in langen weißen Talaren dabei erscheinen. Das Abendmahl selbst aber wird Sonnabend Abends von halb 9 Uhr, und zwar immer von der ganzen Gemeinde zugleich, begangen. Sie bedienen sich ungesäuerten Brotes, wie unsere Oblaten sind, nur in größeren Stücken, die gebrochen und in der Gemeinde herumgetragen werden, auch nicht weißen, sondern rothen Weines in einem gläsernen Pokal. Alle vier Wochen wird ein Gemeintag gehalten, das heißt: eine Versammlung, wo unter einigem liturgischen Ritus Nachrichten und Briefe aus fernen Gemeinden und Missionen vorgelesen werden. Außer dem Abendmahl und kurz vorher feiern die Brüder auch noch die Agapen oder Liebesmahle, unter allerlei religiösen Feierlichkeiten, unter Gesang und Gebet, mit Thee oder Kaffee und weißem Brot zum Eintunken, und zuletzt mit einem Friedenskuß, so daß jeder den Nachbar küßt, die Brüder sich an der einen und die Schwestern an der anderen Seite. Außer mehreren Festtagen, die sie mit anderen protestantischen Gemeinden gemeinschaftlich haben, und anderen, die sich auf die Stiftung und Ausbildung ihrer Gemeinde beziehen, haben sie noch einige religiöse Festlichkeiten, z. B. das Fußwaschen, welches als eine symbolische Darstellung der Liebe und Dienstbarkeit und als eine alte Gewohn-

heit jährlich einmal am Mittwoch vor dem grünen Donnerstag gefeiert wird, Nachmittags 5 Uhr für die Brüder und um 6 Uhr für die Schwestern. Am 31. December, als dem letzten Tage des Jahres, wird auch ein Fest begangen, an welchem des Abends um 11 Uhr die von dem Prediger der Gemeinde aufgesetzten Nachrichten von den Vorfällen und Schicksalen der Gemeinde vorgelesen werden.

4. Von der äußeren Verfassung der Brüdergemeinde.

Die äußere Constitution der evangelischen Brüder-Unität ist dieser inneren Verfassung ganz angemessen, wie denn alle äußerlichen Einrichtungen die Abkunft aus innerlichem Triebe des Herzens, der Liebe und Frömmigkeit nicht verleugnen. Es herrscht in den Verbindungen der verschiedenen Brüdergemeinden ein bewundernswürdiger Einheitssinn, und alle zerstreuten Gemeinden machen gleichsam nur Eine aus. Um dieses Band der Einigkeit zu befestigen, sind sie auch alle einer bestimmten Direction untergeben, und diese Direction besteht aus der Aeltesten-Conferenz der Unität. Zwar hat jede Gemeinde ihre besondere Direction, aber die ganze zerstreute Unität ist einer Direction unterthan, die aus etwa funfzehn Mitgliedern besteht und sich in drei verschiedene Departements getheilt hat. Das eine hat sich besonders mit dem Innern der Gemeinde zu befassen, mit der Lehre, dem Leben und Wandel, den Missionen und Schriften, die im Druck erscheinen, mit der Besetzung der Aemter, mit Einrichtung des Cultus u. s. w. Dieß heißt das Helferdepartement. Das zweite oder Aufseherdepartement hat auf das Aeußere der Gemeinde zu sehen, auf ihren Handel, ihre Fabriken, das Bauwesen und ihre Verhältnisse zu den Obrigkeiten. Das dritte oder Dienerdepartement befaßt sich mit den öconomischen Geschäften und Geldsachen und administrirt die Einnahme und Ausgabe. Jedes dieser Departements hat seinen eigenen Secretair. Bei Lebzeiten des Grafen Zinzendorf war die Direction, die er selbst dazumal führte,

bald hier, bald da, seit 1771 ist sie auf dem Schlosse zu Barby. Alle vier oder fünf Jahre werden von dieser Direction Synoden ausgeschrieben, und nichts hat vom Anfang dieser Gemeinde so sehr befestigt im Einheits- und Gemeingeist, als diese Synodaleinrichtung. Diese allgemeinen Synoden sind eigentlich der Mittelpunct der evangelischen Brüder-Unität, der alle Theile des zerstreuten Ganzen bindet und zusammenhält. Die Direction der Synode führt aber die Aeltesten-Conferenz, welche für jede Gemeinde die Direction bildet. Alle Synodalen haben gleiches Stimmrecht; wenn aber eine Sache entschieden werden soll, deren Ausgang noch ungewiß und durch die heilige Schrift nicht unmittelbar bestimmt ist, z. B. Besetzung der Aemter, Einrichtung neuer Missionen, so wird dieselbe sogleich durchs Loos entschieden. Die Synodalverordnungen werden hierauf an alle Gemeinden verschickt oder durch die Deputirten derselben mitgenommen und der ganzen Brüderschaft vorgelesen, so daß Alle von den Synodalverhandlungen Kunde erhalten. Bei der Anstellung der Präsidenten in der Aeltesten-Conferenz, wie aller Glieder der Direction, wird hauptsächlich auf solche Männer gesehen, die allgemein als rechtschaffen anerkannt, mit dem Sinne Christi begabt und geweihet und Gott und der Gemeinde ganz ergeben sind. Es wird ein innerer Beruf dazu erfordert und eine Salbung vom Herrn, der sie als treue Arbeiter in seinem Dienste tüchtig macht; alle diese Aemter sind geistlich, keines rein äußerlich, sie haben ihre höchste Beziehung auf Beförderung christlicher Gottseligkeit. Die Aeltesten, lauter würdige Männer nach apostolischer Art, stehen an den verschiedenen Gemeinden mit einander in beständiger Communication und Correspondenz, doch so wieder, daß sie auf keine Weise die ihnen anvertraute Gemeinde hierarchisch beherrschen. Ihre Hauptpflicht ist nur, dahin zu sehen, daß die in den Synodalverfügungen festgesetzten Grundsätze und Ordnungen gehandhabt und befolgt werden. Auch genießen die Aemter in der Gemeinde gar keiner besonderen Vorzüge, und sie sind überhaupt nur für die Zeit,

auf die sie gewählt sind, und der Geringste in der Gemeinde ist dem Ersten gleich. Auf den Synoden werden die Aemter besetzt, welche die äußere Constitution der Unität nöthig gemacht: dort werden die Administratoren der Tropen ernannt und die verschiedenen Stellen der Diaconie, wie der Missions-Diaconie, der Anstalten-Diaconie, welche sich mit den Erziehungs- und Schulanstalten abgiebt, der Unitäts-Sustentations-Diaconie, der die Besorgung der Unitäts-Arbeiter und Schwächlichen und Alten aufgetragen ist. Das eigentliche Ministerium ecclesiasticum der Herrnhuter besteht aus Bischöfen, aus Senioribus civilibus, Predigern oder Presbytern und Diaconen. Sie leiten die Anstellung dieser kirchlichen Personen noch von den Waldensern ab, die im J. 1467 die Ordination auf sie fortgepflanzt haben. Mit dieser bei ihnen gebräuchlichen Ordination verbinden die Brüder keinen Begriff einer inneren, der Handlung oder der Person anklebenden Würde oder einen unauslöschlichen Character, sondern halten sie nur für eine löbliche Einrichtung, durch welche den Dienern der Kirche, die das Lehramt und die Verwaltung der Sacramente auf sich haben, eine äußere Legitimation zu Theil wird. Die Geistlichen machen bei den Brüdern überhaupt keinen eigenen und abgesonderten Stand aus, und es ist bei ihnen kein sichtbarer Unterschied zwischen Clerus und Laien. Nach dem Ausspruch der Schrift macht der ächte Christencharacter bei ihnen alle wahren Christen zu Priestern und alle einander gleich. Die Bischöfe der Brüderkirche stehen daher auch unter der Aeltesten-Conferenz und Direction, und die Ausübung ihres Amtes ist ihnen nur so lange vergönnt, als sie den Gnadenruf dazu von Gott und das Vertrauen der Gemeinde besitzen. Die Seniores und Conseniores civiles sind blos dazu da, darüber zu wachen, daß die Verfassung und Disciplin der Brüder allenthalben aufrecht erhalten werden, daß den Landesgesetzen nachgelebt, daß jede der landesherrlichen Vergünstigungen ihnen nicht gekränkt und genommen werde. Auch

die Ernennung zu diesem Kirchenamt, wozu eine besondere Einsegnung nöthig ist, erfolgt auf den Synoden. Die Prediger sind diejenigen Aeltesten, die die Lehre und Verwaltung der Sacramente besorgen, wie die Bischöfe, die die Ordination zwar haben, aber nicht geben können, wie diese. Nicht nothwendig ist für einen Prediger in der Brüdergemeinde, auf hohen Schulen und Universitäten studirt zu haben; nur ist erforderlich, daß er mit Kenntniß der heiligen Schrift Erfahrung auf den Wegen des Heils und die Gabe eines guten Vortrags verbinde. Gelehrsamkeit ist daher kein nothwendiges Erforderniß zu einem christlichen Lehrer. Die Diaconen sind den Predigern als Gehülfen zugegeben und werden dazu besonders ordinirt; sie haben es mit dem Unterhalt der Kirchen- und Schuldiener, mit Verpflegung der Armen und Kranken zu thun, und sind eigentlich hauptsächlich zur Aufsicht und Beförderung guter Polizei angestellt. Dazu giebt es auch Diaconissen, aus den Schwestern genommen, die zu diesem Geschäft besonders geweihet werden. Diese verschiedenen Hauptformen der Brüdergemeinde kommen in jeder einzelnen vor: denn jede betrachtet sich als einen Theil vom Ganzen und hat mit diesem gleichen Zweck und gleiche Beschaffenheit; ihr Wesen und ihre Form geht in allen Dingen auf innige Vereinigung mit Christo, dem Haupt der Kirche, auf treues Bekenntniß und Befolgung seiner Lehre und auf brüderliche Gemeinschaft und Liebe unter einander. Eine characteristische und durchgängig herrschende Form ist in der Brüdergemeinde nicht nur die Abtheilung der Geschlechter, sondern auch die in verschiedene Chöre, wodurch sie, jeden Stand absondernd von dem andern, jeden zugleich am besten in seiner Eigenthümlichkeit bewahren und ihm die zweckmäßigsten Vorschriften und Anleitungen zur Befolgung seiner besonderen Standespflichten geben zu können glauben. Solcher Chorabtheilungen haben die Brüder drei oder vier: den Chor der Verheiratheten, der Ledigen, der Verwittweten und der verschiedenen Classen heranwach-

sender Jugend. Jedem einzelnen Chor sind Personen aus ihrer Mitte als Aeltesten vorgesetzt, die unter Direction des Aeltesten-Collegii das innere und äußere Wohl dieser kleinen Commune besorgen, und diese Vorgesetzten nennt man Chorhelfer und Chordiener; jene haben die inneren Angelegenheiten, diese die äußeren zu besorgen. Alle Chöre stehen wieder in Verbindung mit einander durch die gemeinsamen Grundsätze der Gemeinde, und keiner maßt sich einen Vorzug vor dem andern an. Die einzelnen Chöre haben eigene Chorfeste und eigene Chorversammlungen. Diese Abtrennung der einzelnen Stände und Alter hat sich bei den Brüdern von jeher als überaus nützlich erprobt, und die Einrichtung hat sich nach und nach immer mehr ausgebildet. So haben sie auch eigene Chorhäuser z. B. für die ledigen Brüder und für die ledigen Schwestern; so haben die Wittwer und Wittwen ihr besonderes Chorhaus, und jeder Chor beschäftigt sich mit den seinem Stande angemessenen Arbeiten. In jedem Chorhause ist ein eigener Saal zu gottesdienstlichen Versammlungen, in welchem der Chor täglich zum Morgen- und Abendgebet zusammenkommt und die jedem Chor eigenthümliche Erbauung stattfindet. Sie schlafen alle auf einem gemeinsamen Saal: doch wohnen nicht nothwendig alle Mitglieder eines bestimmten Chores zusammen, sondern auch bei ihren Eltern und Verwandten. Ueberdem hat jeder Chor seinen besonderen Helfer, der die Seelenpflege der einzelnen Glieder bei ihren respectiven Chören zu besorgen hat. Wenn irgend ein Mitglied sich Ungebührlichkeiten erlaubt oder schwer versündigt hat, so ist jeder, der davon Kunde hat, verbunden, dieß der Aeltesten-Conferenz anzuzeigen. Die strenge Disciplin dieser Gemeinde, die in ihren einzelnen Mitgliedern Glieder des Einen Leibes Christi erblickt, hat sogleich die Strafe der Ausschließung auf solche Vergehungen gesetzt, und es ist in solchen Fällen gewöhnlich, daß einem also mit Sünde sich auszeichnenden Mitgliede das fernere Wohnen in der Gemeinde verboten wird. Jede Art von

Streitigkeit wird in der Brüdergemeinde selbst geschlichtet: denn Processe gegen einander zu führen ist unerlaubt. Eine der merkwürdigsten Eigenheiten der Brüdergemeinde ist die Art, wie Heirathen beschlossen und vollzogen werden. Hierüber haben sie von jeher sich viele Vorwürfe müssen gefallen lassen. Aber die Art geselliger Verbindung, welche die Grundlage der Brüdergemeinde ist, macht sie auch nothwendig bei ihnen. Die Brüder gehen dabei von der Bemerkung und Erfahrung aus, daß aus dem freien Umgang lediger Personen beiderlei Geschlechts viel Schaden entspringe und allerlei Verbindungen entstehen, die nicht im Sinne Jesu geschlossen sind. Durch bloße Gebote und Verbote gelang es ihnen nicht, die daraus entspringenden Uebel auszurotten. Die ledigen Schwestern traten also zuerst zusammen und verbanden sich unter einander, nie einem Heirathsantrag ohne Vermittelung der Gemeindeältesten Gehör zu geben, die von der Natur und von Gott ihnen zu Berathern gegeben sind. Daraus ist nun die Ordnung erwachsen, daß bei Personen, die in den Stand der Ehe treten wollen, erst alle Umstände reiflich erwogen werden, und besonders, ob sie den Sinn und die Gabe des Herrn zu dem hohen Geschäft besitzen, eine Haushaltung anzufangen, die eine kleine Gemeinde Christi seyn soll, worin alle Handlungen ein Ausdruck göttlicher Verehrung sind. Hierauf wird über den Bruder und die Schwester, die man für einander bestimmt, durchs Loos entschieden. Hierin liegt allerdings viel, was sich nicht billigen läßt, was der freien Neigung einen unnatürlichen Zwang auflegt und sich auch nicht in einer größeren Gemeinschaft durchführen läßt. Die Heirathsordnung ist die schwächste Seite dieser Gemeinde.

Dieses sind die Haupteigenthümlichkeiten, welche die Gemeinde der Herrnhuter characterisiren. Die Vorwürfe und Lästerungen, die man gegen sie vorgebracht, übergehen wir billig. Wer je diese Gemeinde in der Nähe gesehen, ihr stilles, frommes Nebeneinanderseyn, ihre strenge Zucht und Ordnung, ihr fleißiges Wir=

ken beobachtet hat, kann ihnen das Zeugniß nicht versagen, daß sie eine würdige Gemeinde bilden und in ihrer Art eine Seite der Kirche Gottes und Christi treu und redlich darstellen. Viele der weisesten und mächtigsten Fürsten haben sich auch aus diesem Grunde bewogen gefunden, die Brüder in ihre Länder einzuladen und sie gern aufzunehmen, und überall hat es sich bestätigt, daß das evangelische Brüdervolk, als ein ehrliches, gesittetes, frommes, fleißiges und ruhiges Volk, dem Staate nützlich und förderlich, daß ihre Einrichtung und Verfassung der evangelischen Freiheit nicht widersprechend, sondern ihr Beispiel vielmehr auch für ihre Mitunterthanen, die nicht zu dieser Gemeinde gehörten, heilsam und erbaulich war. Sie haben daher überall landesherrliche Vergünstigungen und Privilegien und die Erlaubniß erhalten, auf ihre Art den Gottesdienst öffentlich zu verrichten und sich als abgesonderte Gemeinde zu organisiren. Die Privilegien bestehen: 1) in der Freiheit, ihre eigene Kirchenordnung und Disciplin und ihren Gottesdienst nach eigener Liturgie und Cerimonie einzurichten; 2) in der Befugniß, ihre Lehrer und Prediger selbst zu berufen und ihre eigenen Gemeinde- und Versammlungshäuser zu erbauen, und 3) in der Befreiung von der Aufsicht und Gerichtsbarkeit der Consistorien und ihrer Jurisdiction, an deren Statt die Brüder sich mit ihrer Verfassung unter die Landesobrigkeit unmittelbar oder eine von derselben deputirte Commission zu stellen sich ausgebeten haben. Dieß soll keinesweges Geringschätzung verrathen, sondern nur die Einsicht in die Unpaßlichkeit fremder Gesetze und Gerichte auf ihre Verfassung und auch ihre Vermengung mit fremden Religionspartheien verhüten. Der ganze Geist dieser Gemeinde, zumal ihre disciplinarische Seite, soll eigentlich eine Ergänzung und Vervollständigung des Protestantismus seyn. In dieser Weise ist die Entstehung und Verbreitung dieser Gemeinschaft auf dem Wege geschichtlicher Bildung gekommen. Nicht geeignet, je eine große Nationalkirche auszumachen, besteht die Brüdergemeinde

nur in ihrer Beschränktheit als eine besondere Anstalt zur Beförderung des Reiches Christi in der protestantischen Kirche, als eine kleine, mit Zucht und Ordnung zu übersehende Gemeinde, deren Glieder in Wort und Wandel sich als Nachfolger Christi beweisen wollen und für die übrigen Theilnehmer an der Wohlthat des Protestantismus immer ein achtungswürdiges Beispiel und Vorbild bleiben. Inzwischen ist die Misachtung der Wissenschaft dem Geist des Protestantismus widersprechend und mit dem Geist der Freiheit desselben unvereinbar. Ueberdem ist in dem Disciplinarzwang eine Härte und Tyrannei von Seiten der leitenden Personen eingetreten, die gleichfalls, wie aufgelegt, so ertragen, nur die Folge der Misachtung freier Einsicht und Erkenntniß ist.

Zweites Kapitel.

Von den Mennoniten.

Die noch an vielen Orten existirende und in neuer Weise jetzt wieder auftauchende Gemeinschaft der Wiedertäufer, welche von Menno Simonis hernach den Namen der Mennoniten erhielt, ist an sich sehr alt, und nicht leicht gab es unter den mancherlei Secten des Mittelalters eine, welche nicht auch den Grundsatz aufgestellt hätte, daß die Taufe in der Form, wie die herrschende Kirche sie hatte, zu verwerfen sey. Alle, welche der Aeußerlichkeit der Kirche ungünstig waren oder sich von ihr trennten, konnten leicht gegen sie die Behauptung aufstellen, daß die Kindertaufe in der heiligen Schrift nicht vorkomme, sondern eine Erfindung der Kirche sey. Die meisten sagten noch dazu, daß sie gar nur eine Erfindung der päpstlichen d. h. der falschen Kirche sey. Wer überhaupt die Kirche nicht anerkannte, mußte nothwendig auch die Taufe verwerfen. Anders dachte man in der protestantischen Kirche, durch welche man zwar sich von der römischen, aber nicht von der christlichen Kirche trennte,

und in welcher man daher auch den aus den ältesten Zeiten der Kirche her überlieferten Gebrauch der Kindertaufe beibehielt. Doch es dauerte nicht lange, bis Fanatiker aufstanden, welche hierin die Reformatoren eines unverzeihlichen Irrthums ziehen und auch in ihr die Kindertaufe abschaffen wollten, welches sie nicht besser als durch die Wiedertaufe derer, welche bereits nach dem Ritus der Kirche in ihrer Kindheit getauft waren, zu erkennen geben zu können dachten. Die ersten Spuren davon zeigten sich zu der Zeit zu Wittenberg, da Luther sich auf der Wartburg aufhielt. Thomas Münzer und Nicolaus Storch, Marx Stübner und Keller waren die ersten, welche zum Theil schon anderswo mit ihren fanatischen Meinungen Unruhen erregt und sich jetzt nach dem Hauptsitz der Reformation hingezogen hatten, um sich geltend zu machen. Wiewohl Melanchthon ihnen eine Zeit lang geduldig zuhörte und sie vieler Aufmerksamkeit würdigte, durchschauete Luther doch bald ihre ganze unreine Gesinnung und behandelte sie etwas heftig, worauf sie dann auch ihrerseits störrig und wild wurden und sich in einen förmlichen Streit gegen ihn einließen. Zum Unglück fiel Carlstadt ihnen bei, dem es ohnehin mit der Reformation, wie Luther sie angefangen, zu langsam ging und dem die Erscheinung dieser Schwärmer sehr willkommen war, sich selbst hervorzuthun. Er schloß sich also dieser Gesellschaft an, da er in ihnen Leute erkannte, welche, wie er, geneigt waren, das Werk der Reformation rascher und heftiger zu betreiben. Die dunklen Vorstellungen, die er mit ihnen theilte, führten ihn bald mit jenen auf einen Punct, wo die Ruhe des Staates gefährdet ward. Die göttlichen Offenbarungen, deren Münzer sich rühmte, erwiesen sich bald in ihrer Unreinheit und Verwerflichkeit, da er jede Ausschweifung damit zu rechtfertigen wußte, wiewohl er auch hierüber, wie über die heilige Schrift, manches sehr Wahre und Geistreiche sagte. Die Kindertaufe aber war ihm und seinen Genossen das Verhaßteste. Die rechte Taufe, sagte er, nämlich die blos durch

Mittheilung des heiligen Geistes geschehe, habe man bisher gar nicht verstanden und dagegen den Eingang zur Christenheit zum viehischen Affenspiel gemacht, die Gewohnheit, Kinder zu taufen, sey der Ursprung des ganzen Greuels und die Suppe, die auch Cerberus nicht auffressen könne.

Der im J. 1525 ausgebrochene Bauernkrieg zeigte am deutlichsten, was Münzer im Sinne geführt und wie er sein tausendjähriges Reich, wovon er soviel log, herbeizuführen dachte. Staat und Kirche wollte er reformiren und zu dem Ende vor Allem Kirchen, Bilder und Altäre zerstören, Klöster verwüsten, Mönche und Adel verjagen, gegen Fürsten und Obrigkeiten die Waffen ergreifen und so das neue Reich der Auserwählten herführen. Das tragische Ende Münzers, welcher nebst seinem Spießträger Pfeiffer enthauptet ward, wirkte zwar stark zurück auf die Gemüther, so, daß die Ruhe in Staat und Kirche wieder hergestellt ward, aber die wiedertäuferischen Grundsätze Münzers blieben in den Gemüthern. In kurzer Zeit breiteten sich diese Schwärmer auch in der Schweiz aus, zumal Zwingli sie anfangs zu begünstigen schien. Rubli, Manz und Grebel, Münzers Jünger, Brödlin, Pfarrer zu Zollikon, Hubmeyer, Pfarrer zu Waldshut, Simon Stumpf u. A. standen an der Spitze derer, die in der Schweiz sich zu der Lehre der Wiedertäufer bekannten. Alles, was zu ihnen übertrat, mußte noch einmal sich taufen lassen; ihren eigenen Kindern entzogen sie dieß Sacrament, bis sie in ein gewisses Alter gekommen waren. Es war ihnen Alles daran gelegen, Zwingli auf ihrer Seite zu haben: allein nachdem er gesehen, weß Geistes Kinder sie waren, wies er alle ihre Anträge mit Verachtung zurück. Was er in einer öffentlichen Unterredung mit ihnen allen ihren Gründen entgegensetzt, hat er in seiner Schrift von der Taufe, die an den Rath zu St. Gallen gerichtet ist, angeführt. Sie stützten sich vornehmlich darauf, daß die Kinder noch keines Glaubens, keines Begriffes von dieser Handlung fähig, sie nicht begehren oder

dadurch sich gebessert fühlen könnten. Sie stützten sich auf die Worte der Einsetzung, nach welchen man zuerst unterrichtet und dann getauft werden sollte. Man berief sich auf das Beispiel der ältesten Kirche, wo nur die Erwachsenen getauft worden seyen. Dieß Alles hatte viel Schein für den blos sinnlichen Menschenverstand, zumal in einer Zeit, wo es darauf ankam, die herrschende Kirche als die falsche zu bezeichnen, von der man nicht weit genug sich trennen könne. Bald wollten sie nichts mehr stehen lassen, wovon sich im N. T. keine bestimmte Vorschrift findet; bald wollten sie auch den öffentlichen Gottesdienst abgeschafft wissen und den Sonntag. Die Unordnungen, welche die Wiedertäufer auch hier anrichteten, die Schwärmereien, denen sie sich überließen, und besonders die bürgerlichen Unruhen, welche sie anstifteten, bewogen endlich den Rath zu Zürich, schärfer mit den Wiedertäufern umzugehen und die strengsten Edicte gegen sie bekannt zu machen. Als auch diese nicht halfen, wurde endlich mit bürgerlichen Bestrafungen, mit Hinrichtungen, Ersäufen u. s. w. der Anfang gemacht. Eine Menge der Wiedertäufer wurde auf diese Weise in der Schweiz am Leben gestraft, zwar angeblich, weil sie eidbrüchig und Rebellen seyen; doch wurde ihnen Leben und Freiheit versprochen, falls sie von ihren Irrthümern abstehen wollten. Bucer, Haller, Philipp, Landgraf zu Hessen, und der Churfürst zu Sachsen waren für eine gelindere Art der Strafe. Bugenhagen, die ulmischen und tübingischen Theologen, und selbst Melanchthon, billigten, daß man diese Ketzer am Leben strafe. Inzwischen richteten diese Lebensstrafen, welche auch Kaiser Carl V. durch ein eigenes Edict über alle Wiedertäufer verhängte im J. 1528, eben so wenig aus, als die mündlichen und schriftlichen Belehrungen; Viele starben in hohem Heroismus, und die Verfolgungen gegen sie trugen nur zu ihrer weiteren Verbreitung wesentlich bei. Noch im J. 1528 wurde Hubmeyer zu Wien gefänglich eingezogen, er selbst lebendig verbrannt und seine Frau ersäuft.

Nachdem sich die Wiedertäufer nun im Stillen ansehnlich vermehrt und in den verschiedensten Provinzen von Deutschland und den Niederlanden festgesetzt hatten, auch in Mähren und in Straßburg zu einer ordentlichen kirchlichen Verfassung gelangt waren, die aber auch sich nicht lange erhielt, wählten sie Münster besonders zum Schauplatz ihrer wildesten Thätigkeit, und Alles, was an allen anderen Orten sich beengt und gebunden fühlte, eilte dahin, wo sie das Reich Christi vollkommen fest zu gründen hofften. An der Spitze dieser Parthei standen mehrere Schneider und Buchbinder, unter denen sich bald Johann von Leyden, ein Schneider, und Bernhard Knipperdolling, gleichfalls ein Schneider, vornehmlich hervorthaten. Sie richteten dort den Staat der Auserwählten auf, von welchem schon Münzer so viel Hohes gepredigt und geweissagt hatte, und machten den Schneider Johann von Leyden im J. 1534 am 24. Juni in aller Form zum König von Zion. Ein Goldschmied, Namens Tausendscherer, verfertigte schon alle Kleinodien zur Krönung und war überhaupt die Seele dieser Bewegungen; er weissagte dazu, daß Johann von Leyden auf dem Stuhl Davids sitzen, den ganzen Erdkreis regieren und alle Gottlosen vertilgen müsse. Des neuen Königs Edicte waren unterschrieben mit den Worten: Gottes Kraft iß myne Macht, und eigene Münzen ließ er schlagen. Auf die nämliche göttliche Offenbarung, die ihn auf den Thron geführt, führte er auch die Vielweiberei in Münster ein; er selbst nahm zwölf Weiber und richtete sich bald einen Harem von siebzehn Weibern ein. Von der Polygamie und der Gemeinschaft der Güter besonders prophezeieten sie der Welt alles Heil. Welche Ausschweifungen, Grausamkeiten und Tollheiten in der Zeit des Regimentes dieses Königs begangen wurden, ist nicht zu beschreiben; alle göttlichen und menschlichen Gesetze waren mit Füßen getreten.

Nicht lange dauerte indessen die Herrlichkeit des Münsterschen Zions. Der Landgraf zu Hessen und der Churfürst zu

Sachsen rückten mit einem ansehnlichen Heere vor, und bei der Belagerung von Münster wurde besonders aus zwei großen Carthaunen geschossen, von denen die eine der Teufel, die andere seine Großmutter hieß. Noch in diesem Jahre ging das Reich zu Ende, und Johann von Leyden und Knipperdolling wurden am 20. Januar 1536 durchs Schwert hingerichtet. Diese Rotte von Wiedertäufern bekannte Grundsätze nicht nur gegen die Religion und Kirche, sondern auch gegen den Staat und die Obrigkeit, wodurch sie die strengste Ahndung gegen sich aufriefen. Indessen machte ihr Schicksal in Münster doch einen starken Eindruck auf alle in Deutschland fast in allen Provinzen und Städten zerstreuten Wiedertäufer, und überall setzte auch die Obrigkeit ihren Schwärmereien durch strenge Verordnungen Grenzen.

Nach den blutigen Auftritten zu Münster, und da die Wiedertäufer sahen, daß die Propheten mit ihren hohen Versprechungen von Wiederherstellung des Reiches Christi nicht Wort gehalten, hatten die besseren unter ihnen das Bedürfniß, sich von den Unsauberkeiten des Fanatismus zu reinigen, ohne den eigenthümlichen Lehren des Anabaptismus zu entsagen. So geschah, daß sie sehr bald und zahlreich sich anschlossen an einen Mann, der sie auf einen edleren Weg führte und nichts von dem weltlichen, irdischen Sinn der münsterischen Wiedertäufer an sich hatte. Dieses war Menno Simonis, im J. 1505 in Friesland, zwei Stunden von Franecker, geboren und nachher Priester in Pinningen in Westfriesland. Er hatte sich früh von den Verderbnissen der römischen Kirche überzeugt und war durch Lesen der Bibel und der Schriften Luthers und der anderen Reformatoren mit dem gereinigten Lehrbegriff bekannt geworden. Früh aber fühlte er sich auch angefochten von Zweifeln an der herrschenden Lehre von der Taufe sowohl, als vom Abendmahl, die beide auch in der evangelischen Kirche nicht nach seinem Sinne waren. Nachdem er nun vollends mit den vorzüglichsten der Wiedertäufer in äußere Bekanntschaft gerathen

war, entsagte er im J. 1536 seinem Priesterthum und ließ sich von Ubbo Philipps, einem von der besseren Secte der Wiedertäufer, taufen. Seine sanfte, friedliche und ehrbare Gemüthsart wirkte, wie seine ganze Persönlichkeit, ungemein auf den Geist aller in Holland zerstreuten Wiedertäufer, und da er sich von Anfang an von aller Verbindung mit den fanatischen unter ihnen rein zu erhalten wußte, so wirkte sein Ansehn bald so viel, daß er fast 25 Jahre hindurch als der Lehrer aller in Ost- und Westfriesland, Gröningen, Geldern, Holland, Brabant, Westphalen, bis nach Liefland hin anerkannt ward, überall die Gemeinden in seiner Lehre befestigte und ihr immer neue Anhänger verschaffte. Zu gleicher Zeit aber mit ihm hatte sich ein anderer von den Wiedertäufern, Battenburg, an die Spitze einer Parthei gestellt, in der noch ganz der wilde Geist der münsterischen Schwärmer lebte, die ein Reich der Auserwählten gleich jetzt aufrichten wollte und ihre Gläubigen ermahnte, das Schwert zu ergreifen und die Gottlosen zu vertilgen. Mit dieser Parthei hatte Menno Simonis viel zu kämpfen, er erklärte sie für Fanatiker und Rebellen, sie warfen ihm und seiner Parthei Niederträchtigkeit und Verzagtheit vor, und da er immer fortfuhr, ihnen Demuth und Unterwürfigkeit zu predigen, so wurde er bald der Gegenstand ihres bittersten Hasses, und beide Partheien verketzerten und verbannten sich gegenseitig, und eine Synode, welche sie im J. 1538 zu Bockholt in Westphalen hielten und die von vielen Seiten her zahlreich beschickt wurde, hatte keinen anderen Erfolg, als daß jede Parthei auf ihrem Sinn blieb. Hier that sich besonders ein Mann hervor, der seitdem auch als das Haupt einer besonderen Secte der Wiedertäufer berühmt wurde und gewissermaßen in die Mitte zwischen Menno Simonis und Battenburg trat. Er hatte an den beiderseitigen Lehren mancherlei auszusetzen, und einig mit denen, welche das Reich der Auserwählten gründen wollten, behauptete er nur, die Zeit dazu sey noch nicht gekommen, man müsse die Obrigkeiten

und Ungläubigen noch im Besitz lassen, und wiewohl er den Gebrauch des Schwertes gegen die Ungläubigen nicht verwarf, so mahnte er doch davon ab. Uebrigens war David Joris ein Mann von edlem, sanftem und religiösem Character, er galt lange schon unter den Wiedertäufern als ein Prophet, und die von ihm benannte Secte der Joristen verehrte ihn als ihr Haupt. Noch Gottfried Arnold nimmt ihn sehr heftig in Schutz gegen alle Vorwürfe und setzt ihn fast unter die Heiligen.

Durch eine Schrift unter dem Titel: Fundamentalbuch vom rechten christlichen Glauben, der des Menschen Herz umkehrt, welche Menno im J. 1539 herausgab, wirkte derselbe stark auf den Geist seiner Parthei. Es war gewissermaßen die erste systematische Vorstellung der Lehre der Wiedertäufer. Die Kindertaufe war darin für eine Entweihung des göttlichen Namens ausgegeben und der Glockentaufe bei den Papisten gleichgestellt. Auch die übrigen Lehren der Secte waren darin in ein mildes und gefälliges Licht gestellt worden. Ausdrücklich verwarf er darin die münsterischen Greuel und sprach sich von allem Zusammenhange damit frei; er erklärte für leere Schwärmereien, was jene von Ausgießung des heiligen Geistes über sie, von Weissagungen, Gesichten und Offenbarungen redeten, schränkte die angebliche christliche Freiheit beträchtlich ein und verwarf die Vielweiberei gänzlich. Die Schicksale, welche die Wiedertäufer an allen Orten erfuhren, machten sie Alle besonnener und sehr empfänglich für eine so gemäßigte Darstellung ihrer Lehre, und so befestigte er nicht nur viele seiner Anhänger darin, sondern trug auch zur Ausbreitung seiner Parthei nicht wenig bei. In anderer Art wirkten die Schriften von David Joris, worunter besonders sein sogenanntes Wunderbuch Alles enthielt, was nur je in ein vollständiges System der Mystik gehörte; wiewohl ganz ohne Schule und Wissenschaft, besaß er doch eine höchst lebendige Phantasie und ein hohes Maaß von Religiosität, welche jedoch nur zu deutlich den Character der Schwärmerei an sich

trug. Er zog sich zuletzt in die Stille zurück und starb unter dem angenommenen Namen eines Johann van Brück oder van Brügge im J. 1556, nachdem er noch viele Schriften herausgegeben, aber seine Parthei beträchtlich in Abnahme gesehen hatte.

Um diese Zeit kamen die Mennoniten auch in Verbindung mit öffentlichen und heimlichen Socinianern, welche die Verwerfung der Kindertaufe mit ihnen gemein hatten, und auf diesem Wege breiteten sich auch die übrigen socinianischen Lehren vielfältig unter den Wiedertäufern aus, wie wenig sie auch zum Theil mit den anderen Begriffen derselben sich vereinigen lassen mochten. Dieß vermehrte an verschiedenen Orten den Haß gegen sie, und nirgends waren sie weniger gelitten, als in der Schweiz. Nicht leicht ist überhaupt wohl eine Secte in der protestantischen Kirche so hart und anhaltend verfolgt worden, als die der Wiedertäufer. Ihre Martyrologien stellen ein schreckliches Gemälde und eine lange Reihe von Solchen dar, welche wegen ihrer Religionsüberzeugung enthauptet, ersäuft, gehangen, lebendig verbrannt und auf andere Weise umgekommen sind. Qui mersus fuerit, mergatur, war das Sprüchwort der Obrigkeiten gegen sie. Wie immer bewirkte auch hier die Verfolgung nur, daß diese Leute, die ohnehin meist alle ohne erleuchtete Einsicht waren und einen besonderen Werth auf Verschmähung der Wissenschaft und Gelehrsamkeit legten, nur noch mehr in ihren religiösen Gefühlen bestärkt und befestigt wurden, und der Heldenmuth, womit sie für ihre Ueberzeugung starben, erwarb ihnen nur immer mehr Anhänger. Menno's Bemühung, sie zu fester kirchlicher Ordnung und Verfassung zu vereinigen, war bald von großen Folgen und brachte in ihnen erst recht den Sectengeist empor. Im J. 1554 gab er unter dem Titel: Ausgang oder Belehrung Menno Simonis, eine Schrift heraus, in der er hauptsächlich darzuthun suchte, daß er und seine Freunde niemals in Verbindung mit den münsterischen Wiedertäufern ge-

standen; doch erlebte er noch viele innere Trennungen unter den Wiedertäufern, die ihnen selbst am meisten schadeten. Er starb im J. 1561 zu Oldeslo im Holsteinischen auf dem Landgute eines Edelmanns, der ihn bei sich aufgenommen. Nach langen inneren Streitigkeiten kam es endlich gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts in den Niederlanden zu dem Versuch einer Vereinigung der Fläminger, Friesen und hochdeutschen Wiedertäufer auf einer im Junius des Jahres 1649 zu Harlem gehaltenen Synode, und die darauf abgefaßten Bekenntnisse sind gewissermaßen als die symbolischen Bücher dieser Secte anzusehen. Dieß hinderte jedoch nicht, daß sie in immer neue Partheien zerfielen, unter denen die der Fläminger und Friesen die hauptsächlichsten sind und bis in die neueste Zeit hinein fortdauerten. Sie werden auch durch die Namen: die Groben und Feinen unterschieden. Die Feinen sind die strengen Wiedertäufer, auch alte Fläminger genannt, und dem Lehrbegriff des Menno am treuesten geblieben. Die Groben sind die Friesen. Jene sind gegen diese so streng, daß sie sogar auch die von neuem tauften, welche von diesen zu ihnen übergingen. Dieß ging so weit, daß, wenn sie auch nur durch Veränderung des Ortes sich zu einer solchen Gemeinde zu halten gezwungen waren, sie sich noch von neuem taufen lassen mußten: daher der Fall oft eintrat, daß manche von ihnen mehr als zehnmal in ihrem Leben getauft wurden.

Erst in den neueren Zeiten hat man in Deutschland allgemein eingesehen, daß auch die Mennoniten oder Mennonisten nicht unwürdig seyen, an der allgemeinen Duldung Theil zu nehmen, welche man jeder religiösen Ueberzeugung gewährt. Fürsten, wie die brandenburgischen, hatten schon längst diesen stillen und fleißigen Leuten, ungeachtet ihrer Sonderbarkeiten, Zuflucht gestattet, und sie haben sich überall als ruhige und treue Unterthanen, als thätige und gewissenhafte Bürger, besonders als betriebsame Landwirthe bewiesen.

Die man in Deutschland Wiedertäufer und Anabaptisten, in den Niederlanden Doopsgesinnde (Taufgesinnte) nannte, hießen in England Baptists, Baptisten. Dort theilen sie sich in General- und Particularbaptisten, oder genauer: Arminianische und Calvinische. Jene nahmen die Lehre von einer allgemeinen Gnadenwahl an und machen die kleinere Anzahl aus. Diese hingegen hielten sich streng an die calvinische Lehre von der Gnadenwahl einzelner Personen. Nach England zogen sie sich, in Deutschland verfolgt, hinüber, und dachten an Heinrich VIII., der so tapfer sich gegen den Papst erwies, einen Beschützer zu finden. Allein wie sehr irrten sie sich in ihm. Im J. 1535 wurden vierzehn holländische Wiedertäufer hingerichtet, zehn andere entgingen diesem Schicksal nur durch geleisteten Widerruf. Im J. 1539 wurden abermals dreißig Personen wegen Verwerfung der Kindertaufe verdammt. Zu Anfang des 17. Jahrhunderts, unter der Königin Elisabeth, wurden alle Baptisten aus England verbannt und verjagt. Mit ihnen flüchteten sich viele der Independenten und vereinigten sich mit ihnen. Johann Smith, einer von diesen, hatte zu Amsterdam eine eigene Gemeinde errichtet. Er verlangte bei der Wiedertaufe zugleich die Untertauchung. Da keiner auf diese Art getauft vorhanden war, taufte er im J. 1610 sich selbst durch Untertauchung, daher der Name Selfbaptist. Von dieser Gesellschaft gingen in der Folge Einige nach England zurück und diese tauften alle auf diese Weise, und so ist unter den in der puritanischen Gemeinde zerstreuten Baptisten das Untertauchen Sitte geworden. Das Glaubensbekenntniß, welches die von Smith zu Amsterdam errichtete Gemeinde im J. 1611 ausstellte, und worin sie sich für die Lehre von der allgemeinen Gnade erklärt, ist das erste der Baptisten. Noch im J. 1613 wurde in England einer von den Baptisten hingerichtet, vornehmlich jedoch wegen arianischer Lehre, die man ihm zuschrieb. Dieß ist nach Alberti, in seinen Briefen über die Religion in Großbritannien, der letzte von ihnen, der den Mär-

tyrertod erlitten. Seitdem genießen sie in England ganz der nämlichen Duldung, wie alle die anderen Secten, und haben sich dort bis auf den heutigen Tag erhalten und ansehnlich verbreitet.

Die Secte der Wiedertäufer hatte von Anfang an die Tendenz, das practische Christenthum zu befördern und es von den Fesseln einer strengen Schultheologie und eines dogmatischen Lehrbegriffes zu befreien. Sie hatte daher nie den Trieb, sich selbst durch neue Glaubensbekenntnisse zu binden, sondern sah sich nur durch die Verfolgungen und das Bedürfniß des Jugendunterrichts von Zeit zu Zeit veranlaßt, von ihrer eigenthümlichen Ueberzeugung Rechenschaft zu geben. Nur wenige gelehrte Männer zählt diese Secte; es gehörte vielmehr von Anfang an zu ihren eigenthümlichen Grundsätzen, die menschliche Gelehrsamkeit und Wissenschaft, als etwas Fleischliches, zu verschmähen und sich dagegen ganz blos dem andächtigen Gefühl hinzugeben. Wie so manche andere Secte zu anderen und diesen Zeiten suchten sie nur auf dem practischen Wege des unmittelbaren Lebens das Ideal der wahren Kirche, eine reine Gemeinde Gott ergebener und Christum liebender Gläubigen zu realisiren. Wiewohl es nun dieser Secte an Glaubensbekenntnissen nicht fehlt und sie in früheren Zeiten nach Menno's Beispiel streng darauf hielten, so hat sich doch diese Anhänglichkeit mit der Zeit fast gänzlich verloren, und diesem Umstande ist es wohl hauptsächlich mit zuzuschreiben, daß die Gemeinde sich so sehr zersplitterte, in innere Streitigkeiten zerfiel und allmählich den Gemeingeist verlor, der zur Aufrechthaltung der Eigenthümlichkeit nöthig ist. Daher denn in der neueren Zeit, wo das religiöse Interesse und die Anhänglichkeit an die überlieferten Lehren und Symbole bei ihnen abgenommen hat, hingegen der Reichthum und Wohlstand unter ihnen bemerklich gewachsen ist, sie immer mehr isolirt wurden und sich hie und da gänzlich verloren, indem sie an die sie Umgebenden sich anschlossen. Inzwischen waren die Unterscheidungsmeinungen dieser Secte von jeher mehr auf Gegenstände der

kirchlichen Verfassung und Disciplin, als auf die eigentlichen Dogmen gerichtet, und diese machten, daß der eigenthümliche Geist, auf äußere Institutionen hingerichtet und an sie gefesselt, sich in vielen Gemeinden streng erhielt in dieser Form. Fast nirgends also bemerkt man unter den jetzigen Mennonisten noch jenen Eifer für einige dogmatische Meinungen, wodurch sich Menno und seine strengen Anhänger, die sogenannten Feinen, unterschieden. Denn diese verwarfen in der Dreieinigkeitslehre den Gebrauch des Wortes Person, worin sie ziemlich mit den Socinianern übereinstimmten, so verschieden auch sonst der Geist dieser Secte von dem ihrigen war, und zwar blos aus dem Grunde, weil dasselbe kein biblisches Wort und nicht geeignet sey, den Unterschied zwischen Vater, Sohn und Geist, den sie übrigens anerkannten, zu bezeichnen. Ferner bestanden sie streng auf einer anderen Meinung des Menno, daß nämlich die Menschennatur Christi im Leibe der Jungfrau Maria durch Wirkung des heiligen Geistes aus Nichts geschaffen sey, wiewohl von dem Blute der Mutter genährt. Die Absicht dieser Lehre soll seyn, um die Unsündlichkeit der menschlichen Natur desto sicherer zu behaupten. Von dieser Schöpfung der menschlichen Natur Christi aus Nichts steht aber schon nichts mehr in ihrem letzten Glaubensbekenntnisse vom J. 1755. Einige näherten sich mit dieser Lehre sogar der Vorstellung der alten Doketen von einem bloßen Scheinkörper Christi; diese redeten von einem himmlischen Fleische Christi. In der Lehre vom Abendmahl denkt die Mehrheit der Mennoniten ganz zwinglisch, hält sich allein an den figürlichen Sinn der Einsetzungsworte und erklärt das Abendmahl für eine bloße Erinnerung an die durch Christum uns erworbenen Wohlthaten. Es wird meist bei der Celebration des Abendmahls selbst ausdrücklich erklärt: daß das Brot nicht der Leib Christi selbst, sondern nur ein Zeichen seines gekreuzigten Leibes sey. Mit dem Abendmahl verbinden die Gelinderen oder die Groben zugleich das Fußwaschen.

Als eigenthümliche Grundsätze dieser Secte bleiben daher jetzt vorzüglich übrig folgende vier. Zuerst die allgemeine Verwerfung der Kindertaufe. Wiedertäufer heißen sie nur noch aus jenen Zeiten her, wo sie schon als Kinder Getaufte noch einmal tauften, weil sie die erste Taufe für gar keine hielten. Nachher, da sie nur Erwachsene tauften, welche früher ungetauft waren, hatte dieser Name keine rechte Bedeutung mehr für sie, und überhaupt konnten sie nur aus dem Gesichtspunct der rechtgläubigen Kirche also genannt werden. Denn wenn sie in der Kindheit bereits Getaufte noch einmal tauften, so thaten sie es, weil sie die erstere Taufe für keine hielten, tauften also nach ihrer Meinung nicht wieder, sondern zum erstenmal. Der nächste Grund gegen die Kindertaufe ist bei ihnen, daß nichts davon in der heiligen Schrift ausdrücklich steht: denn die Art, wie manche Stellen zu Gunsten der Kindertaufe gedeutet wurden, ließen sie niemals gelten. Sie erklärten sie auch für gar nicht nothwendig, sondern für unnütz, da die Kinder weder glauben noch handeln könnten oder auf irgend eine Weise ihre Theilnahme beweisen an dieser heiligen Handlung. Sie gaben sie für eine Erfindung der Päpste aus, welche diesen Gebrauch ganz gegen den Befehl Christi und der Apostel eingeführt hätten. Die Taufe sey einzig und allein dazu bestimmt, Erwachsene und in den Lehren der christlichen Religion wohl Unterrichtete in die Gemeinschaft der kirchlichen Verbindung aufzunehmen. In diesem Punct sind alle Mennoniten einig, nur in Ansehung des Untertauchens sind sie verschiedener Meinung, da einige auch mit der bloßen Besprengung zufrieden waren. Uebrigens war nach ihrer Lehre der Taufe auch durchaus keine übernatürliche Kraft beigelegt, wie die orthodoxe Kirche lehrte, sie ist nur eine äußere Bezeichnung und Versiegelung des mit Gott errichteten Bundes der Seele und der dadurch erlangten Vergebung der Sünden. Da sie auf das eigene Bekenntniß zur Religion als nothwendig zur Taufe ein so hohes Gewicht legen, so machen sie diesen

Act auch gewöhnlich sehr feierlich in ihren Gemeinden. An den Orten, wo die Feinen oder strengen Mennoniten leben, wird die Taufe nur zweimal im Jahre gegeben, acht Tage vor dem Abendmahl; bei den Danzigern und denen in Preußen sind hiezu bestimmte Zeitpuncte festgesetzt, welche regelmäßig wiederkehren. Die Täuflinge, welche sich zur Taufe gemeldet haben, werden nach der Predigt von dem Aeltesten erst der Gemeinde vorgestellt, und jedes einzelne Glied der Gemeinde wird erst befragt, ob es wider die Aufnahme etwas einzuwenden habe. In der Woche vor der Taufe werden von dem Aeltesten, der die Taufe verrichtet, zwei Predigten gehalten, worin das Glaubensbekenntniß erklärt wird. Bei der Taufe selbst wird ihnen auf die einzelnen Artikel des Glaubensbekenntnisses, mit Auslassung dessen von der Höllenfahrt, Antwort abgefordert, der Täufling auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes getauft, indem aus einem steinernen Krug in der linken Hand dreimal etwas Wasser auf das Haupt des Täuflings gegossen wird und das Gebet gesprochen: daß Christus selbst den Getauften mit dem heiligen Geist und Feuer taufen und seine guten Vorsätze durch seine Gnade befestigen möge. Bei den groben oder gelinderen Taufgesinnten ist gewöhnlich das achtzehnte oder zwanzigste Jahr zur Taufe bestimmt. Vier Tage vor derselben muß er nochmals sein Glaubensbekenntniß vor dem Lehrer ablegen und zugleich bezeugen, daß ihm seine begangenen Sünden leid sind und daß er hinführo zu einem gottseligen Leben sich verbindlich mache. In einigen Gemeinden wird nach der Taufe dem Getauften auch noch der Kuß des Friedens gegeben. Aus allem diesem erhellet, daß sie die Taufe so ziemlich an die Stelle des Abendmahls treten lassen, nur daß sie jene nicht mehr wiederholen; in jedem Fall aber halten sie beide Gebräuche nicht gehörig aus einander, und in eben dem Grade, als sie bei den Erwachsenen die Taufe so sehr hervorheben, wird das Abendmahl nothwendig zu einer dürftigen und trockenen Cerimonie.

Denn im Sinne der rechtgläubigen Kirche war die Taufe die einmal für immer geschehene Aufnahme in die Gemeinschaft mit Christo und seiner Kirche und als die geistige, übersinnliche Wiedergeburt nicht fern gestellt von der Geburt des Kindes in dieses irdische Leben. Diese Gemeinschaft mit den Gläubigen, in welche das Kind schon aufgenommen worden, sollte dasselbe bewahren vor dem Einflusse des sündhaften Princips auf dasselbe und der Herrschaft desselben in ihm und überhaupt den Eingang in diesen übersinnlichen Zusammenhang bezeichnen. War sie dem Kinde unbewußt an ihm geschehen, so sollte die selbstthätige Erneuerung dieses Taufbundes die Confirmation seyn, welche daher eigentlich mit der Taufe ein Ganzes ausmacht und wesentlich auf diese zurückweiset. Der Genuß des heiligen Abendmahls hingegen hatte seine eigenthümliche Bestimmung darin, daß er die durch die Sünde schon mehr oder weniger zerrissene Gemeinschaft mit Christo erneuern und wiederherstellen sollte und daher oft wiederholt werden mußte, so oft das Bedürfniß solcher Gemeinschaft und das Gefühl der verlorenen und gestörten Verbindung dazu trieb, und in so fern hatten beide Institutionen ihre eigenthümlichen Zwecke und konnte danach keine die andere ersetzen oder in die andere übergehen. An diese religiösen Grundideen der christlichen Religion hatte sich die Kirche gehalten, da sie vor jeder Vermischung oder Verwechselung beider Sacramente durch die Art, wie sie beide zu einander gestellt hatte, gesichert war.

Die übrigen Eigenthümlichkeiten der Mennoniten hängen mit ihrem Bestreben zusammen oder entsprangen aus dem Bestreben, eine reine und vollkommene christliche Kirche auf Erden darzustellen. Lange Zeit erklärten sie nicht nur, daß sie auf alle obrigkeitlichen Aemter Verzicht leisteten, sondern auch, daß alle vorhandenen Obrigkeiten mit dem Christenthum nicht bestehen könnten; wodurch sie denn überall mit dem Staat in ein für sie oft höchst nachtheiliges Gedränge kamen. Hierin zeigten die Men=

noniten zu allen Zeiten viel Chiliastisches und Fanatisches, indem sie das Reich Christi in der Idee von den wechselnden und unvollkommenen Zuständen seiner Erscheinung auf Erden nicht zu unterscheiden wußten. Doch wenn sie sogar zu Zeiten kraft ihres Grundsatzes von der Unvereinbarkeit eines obrigkeitlichen Amtes mit dem Christenthum der Obrigkeit Gehorsam und Pflicht versagten, so mußten sie jedesmal die harten Folgen davon sehr bitter empfinden, und es wurde daher bald Grundsatz der Mennoniten, daß sie nur für ihre Person keine obrigkeitlichen Aemter übernahmen, um sich in Ausbildung zu christlicher Vollkommenheit keine Fesseln anzulegen, übrigens aber die göttliche Einsetzung der Obrigkeit anerkannten für diesen unvollkommenen Zustand der Dinge, ihr auch Zoll, Zehnten und andere Abgaben entrichteten. Die Feinen oder strengen Mennoniten halten den obrigkeitlichen Stand auch nicht für einen christlichen Stand, und glauben, daß wenn alle Menschen den Vorschriften Christi gehorchten, man keiner Obrigkeit mehr bedürfen würde. So ist es also zwar ein edles und achtungswürdiges Motiv, aus welchem sie obrigkeitliche Aemter in diesem Lichte betrachten und für sich ablehnen, aber es zeigt sich darin zugleich wenig Einsicht in das Verhältniß des Gesetzes zum Evangelium und wenig Kenntniß der Bedürfnisse und des gewöhnlichen Zustandes der Menschen.

Damit hängt zusammen der dritte Lehrsatz der Mennoniten, nach welchem sie sich des Kriegsdienstes enthalten zu müssen glauben, und den Krieg überhaupt und die Rache als durch das Christenthum gänzlich verboten und verworfen betrachten. Alles Tragen der Waffen, alle gewaltsame Vertheidigung, sogar alles strenge Verfolgen seines Rechts, wenn es nicht etwa für Andere, etwa für Waisen oder Mündel, geschieht, halten sie für unerlaubt. Auch diese Lehre ist nur auf einen idealischen Zustand, nicht aber auf das wirkliche Leben berechnet, und sie kamen oft dadurch mit dem Staate in harte Collision. Inzwi-

schen wie verwerflich diese Lehre auch aus politischem Gesichtspuncte erscheinen mußte, konnte man doch wegen des religiösen Grundes derselben sie nicht anders als ehrwürdig betrachten, und so haben die Staaten selbst sich nach und nach gewöhnt, auch hierin das Gewissen und die religiöse Ueberzeugung zu ehren, um so mehr, da diese Grundsätze der Mennoniten nur immer auf einen engen Kreis von Mitgliedern der bürgerlichen Gesellschaft beschränkt bleiben, welche freilich, wenn sie allgemein werden könnten, die Ordnung und Festigkeit der Staaten erschüttern, ja diese so gut wie auflösen müßten. Die Mennoniten selbst haben inzwischen die Grenze dieser Lehre oft beschränkt, oft erweitert und sie überhaupt nur für ihre Person geltend zu machen gesucht. Wie wäre es auch möglich, ein Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft seyn zu wollen und sich den unvermeidlichen Einrichtungen derselben entziehen zu können. So geben sie also gern nach, daß ihre Güter auf den Schiffen mit bewaffneter Hand durch Convoyen begleitet werden, sie nehmen Theil an den Verschanzungen und Festungsarbeiten zur Kriegszeit; an einigen Orten, wie in Preußen, haben sie durch eine jährliche ansehnliche Abgabe sich die Freiheit vom Kriegsdienst erkauft.

Der vierte Grundsatz der Mennoniten ist der gegen den Eidschwur, wobei sie streng sich an die Vorschrift Christi halten, daß die Rede seiner Jünger Ja und Nein seyn soll. Wie sehr sie auch oft deswegen sich von dem Staate in früherer Zeit Verfolgung zugezogen haben, so ist doch diese ihre feste Ueberzeugung noch am ersten von Seiten der Staaten respectirt, und bei einer Secte, welche das Ja und Nein in diesem strengen und wichtigen Sinne nimmt, diese Erklärung als vollkommen die Stelle des Eides einnehmend angesehen worden. Diese Gewissenhaftigkeit ist in so fern besonders sehr ehrwürdig, und hat in so fern auch sehr vortheilhaft auf den geselligen Zustand eingewirkt, als sie den Leichtsinn, womit so oft im Leben und vor

Gericht mit den heiligen Versicherungen der Wahrheit durch Eidschwur gespielt und das Vertrauen der Menschen immer mehr untergraben wird, im verwerflichsten Lichte zeigt.

Außer diesen Grundsätzen giebt es noch einige andere kleinere Eigenthümlichkeiten, wodurch die Secte der Mennoniten sich von den übrigen Gliedern der christlichen Kirche, oft aber auch selbst unter einander unterschieden, die also nicht gleichmäßig vorkommen bei allen, und die sämmtlich ihren Grund haben in dem Bestreben, sich hiedurch dem Ideal der christlichen Kirche, als einer Gesellschaft von Reinen und Vollkommenen, zu nähern. Eifrig hielten die alten Mennoniten, zumal die sogenannten strengen oder feinen, sonst auf die Kirchenzucht, und gleich bereit waren sie mit dem Bann, wenn einer sich schwerer Vergehungen schuldig gemacht. Dieses war theils nothwendig bei ihren sonstigen Vorstellungen von der Vollkommenheit des Christen, theils auszuführen nur möglich in einer Secte, welche wegen geringerer Zahl ihrer Glieder Aufsicht und Disciplin vergönnt. Die sogenannten strengen Mennoniten spielten so wenig mit dem Bann, daß sie nicht nur den Sünder, ohne ihn erst zu warnen, geradezu von ihrer Gemeinschaft ausschlossen, sondern auch allen seinen Anhängern, Eltern, Gatten, Kindern und Verwandten allen Umgang, jede Berührung mit ihm untersagten. Bei den Groben oder gelinden Taufgesinnten sind Excommunicationen jetzt äußerst selten und die alte Strenge hat sich fast ganz verloren. In ihrer Kirchenverfassung sind sie der ursprünglichen Anordnung treu geblieben. Ohne daß ein eigener Stand der Geistlichen bei ihnen bemerklich wäre, haben sie doch Bischöfe oder Aelteste, welche die Sacramente verwalten, Lehrer, welche sich mit dem Predigen beschäftigen, und Diaconen, welche es mit der Almosenpflege zu thun haben. Nur von diesen steigt man zu jenen hinauf; getrennt ist also dort das Lehramt von der Administration der Sacramente, und alle diese Diener der Kirche sind weder außer, noch bei dem Gottesdienst durch eine

Amtskleidung ausgezeichnet, leben, wie die anderen, dabei zugleich in ihren bürgerlichen Geschäften und haben keine Besoldung für den Kirchendienst; nur die in Gröningen weichen hievon ab. Hie und da findet man auch Gemeinden, welche studirte Lehrer haben, welches noch jetzt selten, sonst aber gar nicht vorgekommen ist, wo sie alle Wissenschaft und Gelehrsamkeit als etwas Fleischliches verachteten. Die gelinderen Mennoniten oder die Groben haben nur zwei Arten von Kirchendienern, nämlich Lehrer, welche predigen und Sacramente ausspenden, und Diaconen. Die Lehrer bei den englischen Baptistengemeinden haben meistens studirt, und bei ihnen ist der Stand des Geistlichen schon mehr von den übrigen Mitgliedern der Gemeinde unterschieden.

Drittes Kapitel.

Von den Quakern.

Die Entstehung und Ausbreitung dieser berühmten Secte hängt mit der theologischen Denkart und dem ganzen Zustande ihrer Zeit zusammen. Sie ging als ein lebendiger Gegensatz gegen diese daraus hervor. Es war dazumal, als diese Secte entstand, überall in der protestantischen Kirche die Zeit der Dürre und Unfruchtbarkeit, der Sclaverei gegen die Satzungen der Kirche und den Buchstaben der Bibel, wodurch sich überall die Freiheit religiöser Gesinnung vielfältig beengt und beschränkt fühlte. In England, wo diese Secte entstand, kam noch besonders dieß hinzu, daß die Kirche dort immer mehr sich politisch entwickelte und daß die Verfassung derselben sich immer tiefer verflocht mit der Verfassung des Staates, so daß jede Bewegung auf der einen Seite sogleich auch auf der anderen gefühlt wurde und große Folgen nach sich zog. Gerade die Zeiten Karls I. waren überaus bewegt und unruhig; der Kampf der Partheien, in die Alles entzweiet war, wurde mit jedem

Tage wilder und bitterer, und diese bürgerliche Zwietracht pflanzte sich auch durch die Kirche fort, so daß die öffentliche, die bischöfliche oder Staatskirche an diesen Händeln großen Theil zu nehmen gezwungen war. Hieraus entstanden nun unvermeidlich die traurigsten Folgen und Misbräuche: denn nie ist die Religion mehr in Gefahr, von ihrer Würde, Reinheit und Erhabenheit zu verlieren, als wenn sie zu politischen Zwecken dienen soll und zu einem Spielwerk der Partheien, zu einer Maske des Ehrgeizes oder der Heuchelei erniedrigt wird.

Hiezu kam, daß in den Puritanern und Independenten, wie auch in den Baptisten, sich bereits eine scharfe Opposition gegen die bischöfliche Kirche gebildet hatte und die Saat vieler anderen kirchlichen Partheien und Secten, in die das Land zerfiel, allmählich immer üppiger und mächtiger hervorkeimte. Da die Verzweigung der Kirche mit dem Staat seitdem immer größer und bis auf unsere Zeiten bleibend war, so war auch der Grund zum Fortbestehen der älteren und zur Entstehung neuer Secten beständig vorhanden, und dieser Sectengeist, an sich immer eine Beschränktheit, hat doch höchst wohlthätige Folgen zur Reinigung der herrschenden Kirche und als Supplement eines in ihr nur zu sehr fehlenden Elementes geäußert.

Als solches nun muß man auch die Lehre und die kirchliche Existenz der Quaker betrachten, deren rein innerliches Leben einen großen Abstich macht gegen den Geist der auf das Aeußerliche und Politische so sehr hingewendeten herrschenden Kirche. Der Stifter dieser Secte, Georg Fox, war im J. 1624 zu Drayton, einem Dorfe in der Grafschaft Leicester, geboren. Sein Vater, ein Weber, und seine Mutter hatten schon unter der Königin Maria ihre große Anhänglichkeit an den reformirten Glauben bewiesen, und in den strengen Grundsätzen der presbyterianischen Kirche ward auch der Sohn erzogen, der noch dazu von früher Jugend auf ein stilles, ernstes, in sich gekehrtes Wesen zeigte, welches sich in der Einsamkeit, worin er die Schafe hü-

tete, und bei dem Schusterhandwerk, welches er lernte, immer mehr ausbildete und Nahrung fand. In dieser Seele war die Richtung auf das Uebersinnliche von Jugend auf überwiegend, und diesem Zuge gab er sich mit unbezwinglicher Neigung hin. Er fühlte sich beständig in allen seinen Gedanken und Unternehmungen in lebhafter Verbindung mit einer unsichtbaren Welt, entsagte daher bald seinem Handwerk, um sich ganz und gar dem Dienste Gottes zu widmen. Durch die Spannung, in der er sich beständig fühlte, durch die Reizbarkeit seiner Phantasie, der er in allen Richtungen nachgab, und durch die außerordentliche Verfeinerung seiner religiösen Gefühle ward bald seine Seele und sein Körper angegriffen, er fühlte schwere Anfechtungen und sah sich oft in großer Beängstigung und Verzweiflung in Ansehung seiner Seligkeit. Diese Bekümmernisse theilte er einem Geistlichen seiner Kirche mit, der ihn aber nicht zu beruhigen vermochte, und seit dieser Zeit erkannte er immer mehr, wie sehr in dem seelenlosen Mechanismus des kirchlichen Gottesdienstes die wahre lebendige Religion verschwunden sey, er fand, daß auch das Studium der Wissenschaften selbst nur zu oft abführe von dem Wege des Heils, und in dieser Ueberzeugung sonderte er sich immer mehr ab von der Kirche und besuchte nicht mehr den äußeren Gottesdienst, um sich dem inneren desto mehr zu widmen. So immer tiefer in sich selbst hineingeführt, lernte er früh aus sich selbst zu schöpfen, horchte aufmerksam auf die Stimme Gottes in seinem Gewissen und nahm sich dieß Licht in ihm bald ausschließlich zum Führer, so daß er inneren Offenbarungen vertraute, ohne, was eine blos menschliche Regung war, immer genau davon abzusondern. Es ist das Schicksal aller derer, welche wenig begünstigt von außen und auf sich selbst angewiesen sind, daß sie das Verhältniß des Göttlichen außer ihnen zu diesem göttlichen Gefühl in ihnen zu bestimmen bald nicht mehr vermögen und auf diese Weise in Schwärmereien und Separatismus gerathen. So ging es auch

diesem an sich gewiß sehr ehrwürdigen Menschen; bald verwechselte er die natürliche Fortpflanzung göttlicher Gefühle und Wahrheiten mit ihrem ersten Ursprung, überließ sich den unmittelbaren Offenbarungen des göttlichen Geistes und gab Inspirationen vor, wodurch er dann das Daseyn des Christenthums mit seiner Stiftung und die lebendige Wirksamkeit des göttlichen Geistes in irgend einem Maaß, wie sie allen Menschen zu Theil wird, je mehr sie die Empfänglichkeit dafür in sich ausbilden, mit jener apostolischen Weihe verwechselte, in der die wahre Religion sich zuerst unter den Menschen wirksam zeigte. Bald fühlte er auch die Gabe, Wunder zu thun, und gab sich damit ab, böse Geister auszutreiben und Krankheiten zu heilen. Nichts war natürlicher, als daß ihm nun bald die Gestalt des Christenthums in der Erscheinung der vorhandenen Kirchen in einem abschreckenden Lichte erschien, und daß er sich selbst als berufen dachte, sich eine bessere und reinere Gemeinde zu sammeln aus solchen Mitgliedern, welche von ähnlichen Zuständen und Gesinnungen bewegt, sich leicht in die seinigen finden konnte. Zu diesem Beruf, den er zu haben glaubte, bereitete er sich mit großer Anstrengung vor und verließ die Gemeinschaft der Kirche, in der er erzogen war. Das Jahr 1649, wo er zuerst seine Offenbarungen mittheilte und die ersten Freunde erwarb für seine Lehre, wird noch jetzt als das Jahr der Stiftung dieser Secte betrachtet. Das Lehramt übte er bald in großer Ausdehnung aus; denn nicht nur predigte er, daß man Christo allein als dem einzigen Führer zur Seligkeit und seinem inneren Lichte folgen müsse, sondern auch strafend, ermahnend, warnend und neckend durchzog er als Buß- und Sittenprediger Stadt und Land und wandte die Lehren des Evangeliums unmittelbar auf die Einzelnen an, wodurch er sich dann einen hohen Einfluß auf das Leben und eine große Gewalt über die Gemüther erwarb. An alle Stände der bürgerlichen Gesellschaft, an die Richter und Kaufleute vornehmlich, wandte er sich, sie vor Un-

gerechtigkeiten zu warnen. Die Frau eines Richters, Margaretha Fell, verheirathete sich nach dem Tode ihres Mannes mit Fox, im J. 1669, um mit ihm gemeinschaftlich die neue Lehre auszubreiten. Keine Schwierigkeit war ihm zu groß, um ihn abzuschrecken; er scheuete Kerker und Schläge nicht um seiner Lehre willen. Am heftigsten zog er überall gegen die verordneten Geistlichen zu Felde, und oft nahm er sich sogar heraus, ihre Vorträge in der Kirche zu unterbrechen und sie durch einen Einwurf oder Tadel vor der ganzen Versammlung in Verlegenheit zu setzen. Dieß zog ihm bald von allen Seiten her den wüthendsten Haß zu, den er aber mit allen seinen Folgen geduldig und mit der Heiterkeit eines entschlossenen Märtyrers ertrug. Seine Beschützer und Freunde, deren er selbst unter seinen Richtern viele hatte, sorgten überall bald für seine Freilassung, wo er eingekerkert war, zumal man ihm nach den Grundsätzen des Landes kein Verbrechen vorwerfen konnte. Cromwell begegnete ihm gütig und that ihm nichts zu leid, ohne Zweifel, weil er unter dem Volk den Haß gegen die bischöfliche Kirche beförderte. Sein Leben war eine Kette von thätigen Anstrengungen und bitteren Leiden. Neunmal hat er im Gefängniß gesessen. Ganz England und Schottland durchwanderte er, um Freunde und Anhänger seiner Lehre zu finden; vor einer unübersehlichen Menge predigte er oft auf freiem Felde; allenthalben hin sandte er seine Leute vorauf, um seine Ankunft anzukündigen, so daß er dann überall begierig erwartet und freundlich aufgenommen wurde. Seine Rede war ernst und feierlich, seine Beredsamkeit feurig und hinreißend, sein Eifer für Christum, sein Muth, um ihn Alles zu leiden, sein edles, rechtschaffenes Betragen war sehr einnehmend und gewinnend. Von Sinnlichkeit, Geiz, Untreue an Freunden, auch sicher von Ehrgeiz war er frei. Im J. 1671 war er in Amerika, um seine Freunde dort zu besuchen; im J. 1677 in Holland und Deutschland, wo er aus allen Partheien, besonders aber unter den Joristen und Mennoniten, viele Anhänger sammelte. Die Lehren,

die er mit ihnen gemein hatte, zogen ohnehin ihre Aufmerksamkeit auf ihn. Die Freimüthigkeit, womit er ihnen die Beschränktheit ihrer Meinungen aufdeckte, die Lebhaftigkeit, womit er beständig von dem inneren Lichte sprach, war sehr überzeugend für diese Secten. Auch einzelne Schriften ließ er ausgehen, bei denen nur ungewiß ist, wieviel Antheil er selbst persönlich daran hatte und wieweit er dabei von seinen gelehrten Freunden unterstützt wurde. Dergleichen hat Sewel mehrere aufgenommen in seine Geschichte der Quaker. Ueberhaupt ist diese von einem Quaker selbst verfaßte Geschichte vom Ursprung, Zunehmen und Fortgang des christlichen Volkes, so man Quaker nennt, und Wilhelm Penns Kurze Nachricht von Entstehung und Fortgang der christlichen Gesellschaft der Freunde, so man Quaker nennt, von Seebohm ins Deutsche übersetzt, das Beste und Zuverlässigste über die Geschichte dieser merkwürdigen Secte. Fox starb im J. 1691 in der Nähe von London.

So groß auch die Zahl der Anhänger von Fox aus den ungebildeten Klassen der Gesellschaft, und besonders auch unter den Weibern war, die nach seiner Lehre gleichfalls zum Apostelamt berufen waren, so fehlte es ihm doch bald auch nicht an Solchen, welche seiner Lehre mit Bildung und Wissenschaft dienten und ihr hiedurch auch unter den höheren Ständen Beifall und Anhang erwarben. Viele der geachtetsten Glieder der bischöflichen Kirche selbst wandten sich zu der Lehre von Fox, und schon im J. 1658 fand eine Generalversammlung der Quaker statt zu Bedford, wo sich Deputirte aus den entferntesten Gegenden des Reiches zusammenfanden und über Cultus und Verfassung der Secte berathschlagten. Von diesem Augenblick an datirt sich eigentlich erst die kirchliche Existenz dieser Secte; indem sie so sich im Innern befestigte, wuchs ihre Kraft nach außen bedeutend, und das Gefühl des Zusammenhangs und der Gemeinschaft verbreitete sich nun durch alle Glieder dieser Secte. Zu den Ehrwürdigsten und Gebildetsten dieser Parthei

gehören vornehmlich Samuel Fisher, Georg Keith, Robert Barklay und Wilhelm Penn. Sie thaten dadurch besonders dieser Lehre große Dienste, daß sie dieselbe von dem Fanatischen, Wilden und Rohen reinigten, welches sie bei Einigen an sich hatte, Licht und Ordnung in das Ganze derselben brachten und sie geschickt gegen alle Vorwürfe vertheidigten. Denn zu oft und zu stark kamen die Grundsätze dieser Secte in Collision mit Staat und Kirche, als daß sie nicht Alles hätten aufbieten sollen, sich von den ihnen gemachten Vorwürfen zu reinigen und die Ungerechtigkeit der Verfolgung, Einkerkerung und Landesverweisung, womit sie so häufig bestraft wurden, darzuthun. Diese Erfahrung, verbunden mit dem Eifer, das Reich des Herrn in der Gestalt dieser Secte recht allgemein zu machen, war es vornehmlich, was den Wilhelm Penn bewog, in einem anderen Welttheile allen Bedrängten dieser Parthei einen Zufluchtsort zu eröffnen und auf den Grundsätzen dieser Secte selbst einen eigenen Staat zu gründen. Wilhelm Penn war der Sohn eines Admirals und im J. 1644 geboren. Schon von seinem zwölften Jahre an, wo er die Universität zu Oxford besuchte, gab er sich dem inneren Lichte hin, auf welches er durch den Quaker Thomas Loe hingewiesen war. Weder das Leben in der großen Welt und am Hofe, noch die Nähe und Umgebung von Vergnügen aller Art, konnten das feine Gefühl für die überirdischen und göttlichen Dinge in seiner Seele dämpfen, und wie er auch eine Zeit lang versuchte, sich in die Welt zu versenken, so kehrte doch seine Seele auf die leiseste Anregung bald und schnell zu der Ueberzeugung zurück, daß einzig und allein in der stillen Einkehr in sich selbst Ruhe und Friede für den Menschen zu finden sey. Die Schriften, in denen er von nun seine Seele ergoß und die herrschende Kirche bestritt: „Der erschütterte Sandgrund", „Ohne Kreuz keine Krone", „Die Unschuld mit offenem Angesicht", „Vermahnung gegen den Papismus", „Die große Sache der Gewissensfreiheit" u. a. erwarben ihm bald Freunde und Feinde in Menge; mehr als ein-

mal sah er sich ins Gefängniß geschleppt, und sein ansehnlich großes Vermögen, welches sein Vater ihm hinterlassen, wandte er meist nur zur Unterstützung seiner Glaubensgenossen auf. Wiewohl er selbst zweimal nur kurze Zeit in Pennsylvanien sich aufhielt, so war doch die Sorge für die von ihm daselbst gestiftete Colonie seine Hauptangelegenheit. Auf diesen seinen großen und unsäglichen Anstrengungen, wodurch er in Nordamerika sich unsterblich gemacht, ist Alles nachher aufgebaut worden, was dieser Freistaat in der Folge an Flor und Vortrefflichkeit hervorgebracht hat. Er selbst starb im J. 1718, und sein Name ist unvergänglich in den Annalen der Geschichte. Mit dem regen und unverdrossenen Eifer eines Zinzendorf, mit welchem er überhaupt viel Aehnlichkeit hat, verband er das tiefe Gefühl des Stifters seiner Secte, und sein Reichthum an zeitlichen Gütern wie an Wissenschaft kam derselben höchst vortheilhaft zu statten. Der königliche Freiheitsbrief vom J. 1681 erklärte, mit Vorbehalt der Oberhoheit für die englische Krone, Pennsylvanien für das Erbeigenthum von Penn und bewilligte ihm die gesetzgebende und ausübende Gewalt in dem neuen Staate. Seine Gesetze athmen alle den Geist der Weisheit und Gerechtigkeit, der Duldung und Frömmigkeit. Er realisirte hier zuerst das Ideal eines Staates, in welchem die Bekenner jeder Religion gleiche Rechte genießen und gegen jede Gewalt beschützt werden konnten.

Noch bei Fox's Lebzeiten versuchten es seine Anhänger, sich in Holland und Deutschland neue Gemeinden zu sammeln; allein diese ausländische Pflanze wollte auf deutschem Grund und Boden gar nicht gedeihen. Besonders fanden sie an den Geistlichen der protestantischen Kirche die standhaftesten und bittersten Gegner, und hie und da, wie zu Danzig, kam es auch zu Verfolgungen, welche kaum durch die Intercessionsschreiben von Fox und Penn in etwas gemildert wurden. Die orthodoxen Geistlichen sorgten dafür, eine recht abschreckende Vorstellung von ihnen

in Deutschland zu verbreiten, wie schon die Titel ihrer Schriften verrathen, welche nur von Quäkerquark, Quakergreuel, Quäkerirrlicht und Quäkerquakelei sprachen. So kam es, daß lange Zeit diese Secte in Deutschland nicht Wurzel fassen konnte, bis endlich gegen das Ende des 18. Jahrhunderts eine Quakergemeinde sich zu Pyrmont fixirte. Es ist erwiesen, daß die erste Veranlassung dazu von einigen englischen Quakern, welche im J. 1786 nach Deutschland gekommen waren, ausgegangen war. Sie hatten zuerst in Hessen einige Anhänger ihrer Lehre gefunden. Bei Rinteln gab es vom J. 1790 an erklärte Freunde dieser Lehre, welche sich von der Landeskirche immer bestimmter absonderten, und da sie hartnäckig auf ihren Meinungen bestanden, durch das Consistorium zu Rinteln des Landes verwiesen wurden. Allein im J. 1791 hatte der Fürst von Waldeck den schon zu Pyrmont befindlichen Quakern Freiheit und Duldung zugesagt, und nun zogen sich alle anderswo Vertriebenen sofort hieher, wo sie im J. 1800 sich ein eigenes Versammlungshaus baueten. Das Haupt dieser Secte ist Ludwig Seebohm, der auch durch mehrere Schriften, die er verfaßte und, wie die Quaker zu thun pflegen, mit zuvorkommender Gefälligkeit austheilte, für die Ruhe und Ehre dieser Parthei vielfach gesorgt hat.

Zur Begründung und Ausbreitung der eigenthümlichen Lehren dieser Secte hatte, nächst Fox und Penn, von Anfang an Niemand so wesentlich beigetragen, als Samuel Fisher, der von der herrschenden Kirche zuerst zu den Baptisten und von diesen zu den Quakern übergegangen war, im J. 1655. Er war überaus geschäftig in Anpflanzung dieser Lehren in entfernten Gegenden, und wirkte durch seine Reisen und Schriften zu diesem Zweck. Er gab zuerst die klarste und bestimmteste, ja gewissermaßen wissenschaftliche Vorstellung von den Grundsätzen der Quaker, wiewohl sein Vortrag noch sehr polemisch und rauh ausfiel und er sich heftigen Tadel der protestantischen Kirche erlaubte, der nicht geeignet war, die Gemüther der Geistlichen dieser Kirche für ihn einzunehmen. Nach ihm vertheidigte Nie-

mand die Principien dieser Secte so scharfsinnig gegen alle Angriffe, als Georg Keith. Der protestantische Theolog Johann Wilhelm Baier zu Jena trat als Bestreiter dieser Lehre öffentlich auf, und gegen ihn besonders rechtfertigte Keith den Lehrbegriff der Quaker in einer eigenen lateinischen Defensionsschrift, welche im J. 1683 zu Amsterdam erschien und sehr geeignet war, bestimmte Begriffe über diesen Gegenstand zu verbreiten. Doch am meisten systematisch und vollständig ist die Lehre der Quaker dargestellt worden von Robert Barklay, der daher noch jetzt für den Hauptlehrer dieser Gemeinde gilt. Er war ein Schottländer und im J. 1648 zu Edinburg geboren. Von seinem neunzehnten Jahre an war er der Gemeinde der Quaker zugethan, vom J. 1667 an wandte Barklay alle seine Kräfte an, seiner Gemeinde durch seine Kenntnisse und sein Talent zu dienen. Er starb im J. 1690. Das Princip der Lehre der Quaker ist nirgends so gründlich und klar dargestellt worden, als in seiner Schrift: Theologiae vere christ. Apologia. Gegen diese Schrift machten sich mehrere der gelehrtesten Mitglieder von der lutherischen und reformirten Kirche mit Widerlegungen auf, welche sich doch weniger durch Gründlichkeit und ruhige Zurechtweisung, als durch Plattheit und rohen Witz auszeichnen.

Die Hauptlehre, wodurch die Quaker sich unterscheiden, ist die von einem inneren Lichte, welches den Menschen zur Wahrheit, Tugend und Seligkeit führt, und welchem er mit seinem freien Willen folgen oder sich widersetzen kann. Dieß innere Wort oder Licht ist ihnen eigentlich das Princip aller Frömmigkeit, und die Nothwendigkeit desselben steht ihnen höher, als die jedes äußeren geschichtlichen Glaubens. Mit dieser Lehre kamen sie ganz in das Gebiet einer abstracten Innerlichkeit und in den schärfsten Gegensatz zur herrschenden Lehre der ganz äußerlichen und todten Orthodoxie von der selbständigen, gleichsam mechanischen Wirksamkeit der heiligen Schrift in der Bibel. Doch wie sehr sie auch darin fehlen mochten, daß sie die göttlichen

Eingebungen ihres inneren Lichtes fast in nichts unterschieden von der Inspiration der Apostel und sie der gleichen und nämlichen Inspiration unverhohlen sich rühmten, so haben sie deswegen doch nie das Ansehn der Schrift herabgesetzt, welches vielmehr ganz ihren Grundsätzen zuwider ist, nach denen auch die Schrift von Gott eingegeben ist und also von dem nämlichen Geiste kommt, dem auch sie folgen. Sie verlangen daher auch selbst, daß alle unmittelbaren Offenbarungen, welcher der Mensch theilhaftig wird, durch die Schrift geprüft werden müssen, und daß jene nichts enthalten dürften, was gegen diese sey. Im Anfang dieser Secte brachte diese Lehre unter ihnen viele Entzückte hervor, welche sich schwärmerisch in das innere Licht versenkten: die lebhaftere Phantasie der Weiber folgte demselben oft bis zur Verrücktheit: dieß Alles aber hat sich doch mit der Zeit verloren, und in der That sind alle diese Lehren jetzt unter ihnen mit großer Nüchternheit und Mäßigung wirksam. Zwar lehren sie, daß der göttliche Geist über alles Fleisch ausgegossen sey und daß hierin kein Unterschied sey zwischen Mann und Weib, sie vergönnen daher auch den Weibern, in ihren Versammlungen zu predigen, wenn sie vom Geiste Gottes sich dazu getrieben fühlen, und nirgends merkt man bei ihnen einen eigenen Stand der Lehrer oder Prediger: doch hat sich auch hierin mit der Zeit eine gewisse Ordnung gebildet, und es giebt in allen ihren Versammlungen Solche, welche das Wort führen, wiewohl sie dazwischen Keinem verwehren, lehrend oder betend aufzutreten, der vom göttlichen Geiste sich dazu getrieben fühlt. Sonst war man sogar der Meinung, ihren Namen selbst hätten die Quaker daher, weil sie, vom göttlichen Geist ergriffen, zu zittern (to quake) pflegten und in Verzückungen fielen: allein es ist gewiß, daß dieser Name von ihnen wegen einer ehrenvollen äußeren Veranlassung her beibehalten worden ist. Im J. 1650 wurde Fox vor einen Richter geführt, der ihn wegen der von ihm vorgebrachten Gründe für seine Lehre verhöhnte, und Fox sagte zu ihm: Erzittere vor dem Wort, um ihn zur Ehrfurcht

gegen das Wort Gottes zu bewegen. Hierauf faßte der Richter das Wort quake auf und nannte nun Fox und seine Anhänger Quaker, welchen Namen sie sich seitdem gern gefallen lassen, als bedeutend: Zitterer vor der Majestät Gottes und seinem Wort, wiewohl sie selbst unter einander sich lieber Freunde nennen.

Von den beiden Sacramenten der Taufe und des Abendmahls findet sich unter den Quakern in der Art, wie dieselben sonst in der ganzen übrigen christlichen Kirche bestehen, keine Spur. Sie verwerfen die Wassertaufe gänzlich und halten sich einzig an die Taufe des heiligen Geistes. Daß Christus selbst getauft worden, soll, nach der Lehre der Quaker, so wenig eine Verpflichtung zur Taufe abgeben für seine Anhänger, als die Beschneidung, der er sich gleichfalls unterworfen. Alle Stellen der Schrift, in denen der Befehl zu taufen gegeben ist, verstehen sie von der Taufe des heiligen Geistes, und so deuten sie insbesondere das *εἰς τὸ ὄνομα*, welches soviel seyn soll als zur Kraft u. s. w. Das Abendmahl ist ihnen auch nichts Anderes, als eine innere, geistige Handlung und Genießung des Leibes und Blutes Christi, und sie halten sich hiebei ganz an Joh. 6. Aus dem Worte des Apostels Paulus: das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, schließen sie, daß die Cerimonie des äußerlichen Abendmahls nur ein vorübergehender Gebrauch gewesen und den ächten Christen nicht verpflichte. In der Lehre von der Trinität halten die Quaker sich ganz und ausschließlich an die heilige Schrift, nichts zulassend von Allem, was zur Bestimmung des Sinnes dieser Lehre die Kirche an Kunstausdrücken hinzugefügt hat. Die Ausdrücke: Person, Substanz, Dreieinigkeit selbst, sind ihnen gleichgültig, scheinen ihnen sogar die Lehre von drei Göttern zu begünstigen, und sie begnügen sich mit der Lehre vom Vater, Sohn und Geist, wie sie die Schrift enthält. Eine Secte, welche gegen alle theologische Bildung Mistrauen hegt und die Wissenschaft nur in beschränktem Sinne zuläßt, muß nothwendig darüber in Unklar-

heit bleiben, was der Grund ihres eigenen Glaubens sey: denn nichts ist gewisser, als daß sie, ohne zu wissen warum und mit Verwerfung aller diese Lehre bezeichnenden Ausdrücke, doch an die Einheit des Vaters, Sohnes und Geistes glauben.

Außerdem zeichnen sich die Quaker noch durch mancherlei Eigenthümlichkeiten im Leben, in ihren Grundsätzen und Versammlungen zum Gottesdienst aus. Mit allem sittlichen Rigorismus, den sie mit mehreren anderen Secten theilen, verwerfen sie jeden Eidschwur, lassen sich aber dafür Formeln gefallen, welche im Grunde die nämliche Bedeutung haben und von der weltlichen Obrigkeit auch bald dafür angenommen wurden. Aus uralten Zeiten ist die englische Geistlichkeit mit einem Theil ihrer Einkünfte auf den Zehnten angewiesen: allein die Quaker haben sich nie freiwillig dazu verstanden, diese Abgabe an die Geistlichen der hohen Kirche zu entrichten, weil, nach Fox, der Zehnte mit dem levitischen Priesterthum durch das Christenthum abgeschafft worden und die Geistlichkeit umsonst für Gott und seine Ehre zu wirken verpflichtet sey. Durch diese Verweigerung des Zehntens leben sie noch bis auf den heutigen Tag in Streit mit der bürgerlichen Obrigkeit; sonst ließen sie sich eher zu Hunderten ins Gefängniß werfen oder sich den Tod gefallen, und jetzt lassen sie sich durch die Gerichtsdiener eher den Betrag des Zehntens an Waaren, Kleidern u. s. w. wegnehmen, als sie ihn freiwillig entrichten. Mit den Mennoniten haben sie den Widerwillen gegen alle obrigkeitlichen Aemter gemein: übrigens ehren sie alle Obrigkeit als von Gott eingesetzt und gehorchen ihr: nie haben sie, selbst unter den bittersten Verfolgungen, Gewalt mit Gewalt vertrieben, sondern allezeit die größte Geduld und Unterwürfigkeit gezeigt. Die Liebe gegen die Feinde ist ein Hauptcharacter der Quaker, und hierin besonders bewährt sich an ihnen das wahre Christenthum. Ihnen ist es durchaus verboten, sich zu rächen, zu wehren oder überhaupt dem Bösen und Unrecht, welches ihnen angethan wird, zu widerstehen. Den Soldatenstand verwerfen sie deshalb gänzlich, und von der Verpflichtung

zum Kriegsdienst wollen sie durchaus nichts wissen. Was ihren öffentlichen Gottesdienst betrifft, so halten sie die Versammlungen dazu für nothwendig, und nicht leicht entbehren könnte auch dessen eine Secte, deren Glieder sich eben am meisten durch gegenseitige geistige Einwirkung auf einander anregen müssen und der gemeinschaftlichen Begeisterung und Exaltation zu ihren gottesdienstlichen Zwecken sehr bedürfen. Ihre Meetings oder Zusammenkünfte (so heißen auch ihre gottesdienstlichen Häuser) haben äußerlich weder Thürme noch Glocken und im Innern keine Kanzeln, Orgeln, Altäre, Gemälde, Stühle, sondern nur lange Bänke. Diese Einrichtung ist ganz passend und nothwendig für eine Versammlung, deren geistige Richtung so ganz und gar innerlicher und übersinnlicher Art ist. So ist auch ihrer Theorie von der göttlichen Eingebung ganz gemäß, daß auch Weiber in ihren Versammlungen auftreten und reden, wenn sie vom Geist Gottes ergriffen sich fühlen. Es giebt hier zu der innerlichen Berufung, welche allein gilt und entscheidet, keine äußerliche. So geschieht es, daß sie mit tiefer Stille ihre Versammlungen anheben, lange in sich gekehrt und mit bedecktem Haupt sitzen und beten, ehe einer auf einmal vom Geist ergriffen wird und gezwungen, zu reden; oft gehen sie, auch ohne daß gepredigt worden ist, aus einander. In neueren Zeiten haben sie zwar auch eigene Prediger, doch so, daß ihr Amt die Befugniß aller anderen Mitglieder nicht ausschließt. Wieviel zum Anwuchs dieser Secte die natürliche Beredsamkeit des Herzens ausgerichtet, beweiset Fox's Beispiel und die frühere Geschichte der Quaker; ihre bewegliche Art, zu reden, die Thränen, womit fast alle ihre Vorträge begleitet sind, haben des Eindrucks auf die Gemüther nicht leicht verfehlt, wiewohl auch oft genug zur Heuchelei geführt. Gesungen wird in den gottesdienstlichen Versammlungen der Quaker gar nicht. Außer den sonntäglichen Zusammenkünften und einigen in der Woche giebt es auch monatliche, zu denen mehrere Gemeinden zusammentreten, und diese Zusammen-

künfte sind gleichsam ihre Synoden. Endlich kommen einige der Vornehmsten von der Gemeinde auch alle Vierteljahre zusammen, wo meist blos Gegenstände der Verfassung abgehandelt werden. — Was endlich die äußerlichen Sitten der Quaker betrifft, so sind diese höchst einfach, und beweisen sie auch darin den Ernst der Gemüther. Da sie eine strenge Kirchenzucht üben, so sind grobe Vergehungen selten unter ihnen. Im Handel und Wandel sind sie schlicht und gerecht; Sparsamkeit, Arbeitsamkeit, Enthaltung von Luxus und Pracht hat den Reichthum unter ihnen hervorgebracht, der freilich wiederum mit seinen eigenthümlichen Fehlern verbunden ist. Zur Arbeitsamkeit halten sie streng auch ihre Kinder an, und Bettler giebt es unter ihnen gar nicht. Von Wissenschaft und Gelehrsamkeit halten sie wenig, wiewohl sie auch einzelne Gelehrte unter ihren Mitgliedern zählen, wie einen Barklay u. a. Im bürgerlichen Leben gehen sie sehr friedsam und liebreich einher, wiewohl sie vor keinem Menschen sich neigen, den Hut nie abnehmen und Jeden mit Du anreden, selbst die Könige. Daß Andere ihnen den Hut abnehmen, erlauben sie, z. B. wenn sie vor hohen Häuptern erscheinen. Auch in ihrer Kleidung unterscheiden sie sich durch die gemeinschaftliche braune Farbe und den nämlichen Schnitt. Sie trinken keine Gesundheiten, weil es zur Völlerei Anlaß giebt, und enthalten sich gänzlich des Tanzens und Spielens. In neueren Zeiten haben sie von der alten Strenge der Sitten viel nachgelassen, und dieß hat merkliche Abnahme der Secte befördert. Noch eine besondere Eigenheit der Quaker ist, daß sie die Monate und Tage nicht mit den bekannten Namen bezeichnen, sondern blos nach der Reihe zählen, der erste, zweite Monat oder Tag, weil sie die Namen der Monate und Tage für heidnischer Abkunft halten.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Grünstraße 18.



